Fabrizio Lomonaco
Humberto Guido
Sertório de Amorim e Silva Neto
Organizadores

Metafísica do gênero humano: natureza e história na obra de GIAMBATTISTA VICO

EDUFU

Metafísica do gênero humano: natureza e história na obra de GIAMBATTISTA VICO

Fabrizio Lomonaco
Humberto Guido
Sertório de Amorim e Silva Neto
Organizadores

Metafísica do gênero humano: natureza e história na obra de GIAMBATTISTA VICO

EDUFU

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU - MG, Brasil

M587g Metafísica do gênero humano : natureza e história na obra de Giambattista Vico. / Fabrizio Lomonaco, Humberto Guido, Sertório de Amorim e Silva Neto (organizadores) – Uberlândia: EDUFU, 2018.
307 p.

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-7078-469-8

1. Filosofia moderna - Séc. XVIII. 2. Filosofia italiana - Séc. XVIII. 3. Metafísica. 4. Vico, Giambattista, 1668-1744 - Crítica e interpretação. I. Lomonaco, Fabrizio. II. Guido, Humberto, 1963-. III. Silva Neto, Sertório de Amorim e. IV. Universidade Federal de Uberlândia. V. Título.

CDU: 1(4/9)

---

 http://dx.doi.org/10.14393/EDUFU-978-85-7078-469-8

www.edufu.ufu.br

Av. João Naves de Ávila, 2121
Campus Santa Mônica - Bloco 1S
Cep 38408-100 | Uberlândia - MG
Tel: (34) 3239-4293

Sumário

Prefácio

A presente coletânea de estudos viquianos foi concebida pelos seus idealizadores a partir do encontro de duas sortes de aspirações, de um lado, de internacionalização dos estudos viquianos e incremento de uma comunidade de estudiosos vinculados pela natureza do seu objeto e pelo método de estudos mais do que por uma língua e nacionalidade, do outro lado, de divulgação da filosofia de Giambattista Vico no Brasil. Resultou daí um volume de doze estudos inéditos em Língua Portuguesa de autoria de estudiosos de Vico europeus, da Itália e da França, e sul-americanos, do Brasil e da Argentina. Desses estudos, sete compuseram originalmente as conferências e palestras da XV Semana de Filosofia "Natureza e História" da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), primeiro congresso internacional realizado no Brasil (entre 12 e 15 de junho de 2012) em homenagem ao filósofo napolitano.

Tema de grande fortuna crítica, o binômio *natureza-história* com suas tensões e afinidades ofereceu o eixo norteador dos trabalhos do Congresso uberlandense e imprime também unidade temática aos capítulos do livro, que focam ou diretamente o tema ou seus aspectos auxiliares e, por causa disso, encontram-se arranjados em duas diferentes seções ou partes. A partir daquele binômio, páginas importantes da obra de Vico foram revisitadas, seja incrementando a atual perspectiva historiográfica da filosofia italiana (e napolitana) no Brasil, seja ajudando uma tradição ainda bem jovem nesses estudos, como a brasileira, a melhor avaliar a fecundidade dos conceitos e teorias viquianas para a investigação de fenômenos culturais relevantes no contexto sul-americano.

Buscamos nesta coletânea satisfazer o mister de documentação e, em certo sentido, perpetuar o legado do Congresso viquiano de Uberlândia, decerto memorável no panorama dos estudos filosóficos brasileiros. Ela é, em parte, um Livro de Atas do Congresso e dá ao leitor acesso às conferências e palestras que o animaram: é precisamente esse o caso dos capítulos de autoria de Alberto Mario Damiani, Claudia Megale, Fabrizio Lomonaco, Humberto Guido, Marco Vanzulli, Sertório de Amorim e Silva Neto e Vladimir Chaves dos Santos. Os demais capítulos seriam acrescidos depois com o intuito de expandir o tecido das colaborações teóricas e também, de certo modo, estreitar as interlocuções dos estudos brasileiros com a cultura dos estudos viquianos na Europa. Uniram-se ao projeto editorial Enrico Nuzzo, grande intérprete da obra de Vico e notável incentivador dos estudos viquianos brasileiros, Manuela Sanna e Rosário Diana, atuais curadores do inestimável legado do *Centro di Studi Vichiani* de Nápoles, e Pierre Girard, um expoente dos estudos viquianos na França. Juntou-se a eles também Andrey Ivanov, experto brasileiro na filosofia tomista, interessado pelo estudo dos antecedentes medievais do *verum-factum* viquiano. Com este livro, portanto, damos prosseguimento ao pioneiro trabalho de divulgação do filósofo napolitano em língua portuguesa iniciado em 2012 com a publicação da coletânea *Embates da Razão: mito e filosofia na obra de Giambattista Vico*, também pela EDUFU.

O capítulo de Alberto Damiani inaugura a primeira parte do livro, *Natureza e História*, não por um acaso. Uma particularidade dos seus estudos tem sido o comentário da obra de Vico a partir dos temas e problemas da filosofia política, orientação inclusive do estudo aqui publicado. Damiani apresenta a tese de Vico sobre o *direito natural* como meio-termo entre a tese da sociabilidade natural do homem, típica dos "antigos", e a tese dos "modernos" acerca da artificialidade das instituições civis, reeditando aquele ideal de complementaridade que nortearia (desde a Oração de 1709) a atitude do napolitano perante a *querelle* clássica. Em vez de opor ao ceticismo político-jurídico a prioridade de um desejo gregário conforme à razão, ao modo de Grócio, a opção de Vico foi conceder aos céticos suas premissas para rechaçar as conclusões. Quer dizer, admite a *utilidade* como o motor do agir humano e por causa disso concebe a barbárie, o estado selvagem, como

enredo do mundo das nações. Também, por isso precisou encarar as instituições civis como criações, *factum* dos povos – teria sido preciso criá-las voluntariamente e instituir os direitos por convenção, pois não se pode estimá-los espontâneos e naturais. Todavia, o ceticismo por si só não se sustenta, já que não se poderia imaginar a preservação daquelas instituições, criadas historicamente, sem que existisse uma natureza sociável que se fizesse valer sobre o horizonte dos interesses privados. Nesse ponto se harmonizam *natureza* e *história*. Os homens, ao darem forma às instituições, se apropriam ao mesmo tempo de algo que antes não estava dado: um mundo interior, uma *mente* capaz de pensar e uma *vontade* forte o suficiente para se contrapor às paixões e dirigir os movimentos corporais. Damiani chama a atenção para o fato de que a *natureza sociável* não é para Vico jamais um dado independente, que precede as instituições humanas, mas lhes é ao menos simultânea. Ele busca demonstrar que o homem de Vico só é naturalmente sociável enquanto sobrevive e se determina em função das instituições sociais, artificiais, criadas historicamente – sem elas nada diferiria o homem do bruto.

É também este o pano de fundo do capítulo de Marco Vanzulli. A hipótese de uma sociabilidade que não se expressa "de fora" e nem antes das instituições civis, mas só a partir da história das nações, ofereceu-lhe os argumentos para contrapor o autor da *Scienza nuova* e o Rousseau do *Discurso sobre a desigualdade*. O aspecto de que ele se vale para o confronto dos dois filósofos modernos é o tema dos "sentimentos sociais". Ainda que se deva admitir, nos dois casos, críticas muito semelhantes a Hobbes, como se radicalizassem o seu "estado de natureza" e admitissem o homem isolado e imoral de Hobbes, também, pré-racional, consequência que o filósofo inglês não poderia extrair, por outro lado, Vanzulli distinguirá Vico e Rousseau ao acentuar a suposição do *Discurso* de sentimentos sociais naturais, anteriores às primeiras aglomerações humanas. O "estado de natureza" de Rousseau, assim como a viquiana "barbárie dos sentidos", é uma situação de anterioridade em relação à razão, o que Hobbes não teria visto, só que pré-racionalidade para o genebrino é sobretudo o instinto proto-social da *piedade*: sentimento humano-animal-natural do selvagem isolado e base de todos os demais sentimentos altruísticos, ao qual ele contrasta

com o desnaturado homem em sociedade (calculista, cínico e egoísta). Vanzulli encontra assim em Rousseau um valioso contraponto para o pensamento de Vico, pois, como ele nota, não é o dado natural do homem isolado, que vaga pela floresta, a referência positiva em Vico, mas é a primeira natureza humana histórica que vale como modelo de boa natureza humana e parâmetro de humanidade dentro do quel todas as sociedades devem permanecer para não se corromperem. Ao contrário de Rousseau, Vico não concederá docilidades à animalidade originária do homem, é um estado pré-civil e, portanto, de obtusidade. No *bestione* – alerta Vanzulli – tudo está ainda em potência e todos os sentimentos, inclusive a piedade, só surgirão com a sociedade. O seu capítulo coloca novamente o problema do nexo *natureza-história* na obra viquiana, mas por um viés comparatista particular, muito pouco testado pela tradição dos estudos de Vico: do confronto com o pensamento de Rousseau.

Vladimir Chaves, em seu capítulo, incitado por um grande interesse pela cultura e a filosofia helênicas manifestado também em outras publicações suas, engendra uma minuciosa reconstrução (filosófico-filológica) do "Polifemo de Homero", figura mitológica a partir da qual Vico caracteriza a humanidade em sua primeira barbárie. Chaves nota, com originalidade, que o uso feito por Vico do personagem homérico, na verdade, reeditaria, com acréscimos, um uso anterior e bem mais antigo, de Platão, o responsável de fato pela migração da figura do Polifemo do território do mito para aquele da história e por transformá-lo na própria imagem da vida primitiva. O autor comprova que Platão e depois Vico, por meio dessa historicização do Polifemo (ou secularização do mito), promoveriam uma espécie de "desencantamento" dos tempos primitivos, iniciais, da humanidade. Vico, contudo, aparentemente radicalizaria o expediente conseguindo ser mais fiel que Platão à imagem homérica dos ciclopes. O Polifemo platônico contrastava com o mito de Hesíodo de uma primeira idade áurea de felicidade e bonança, porém, investido de um nobre caráter, o primitivo Polifemo mantinha intacto ainda uma visão positiva da idade de ouro. Gravitando a mesma problemática enfrentada por Damiani e por Vanzulli acerca do *status* do estado selvagem em Vico, Chaves mostra que a idade de ouro viquiana nada teria a ver com o idílico

paraíso dos poetas hedonistas: o Polifemo é rude, simplório, e também, principalmente, violento e de crueldade extrema. O seu tempo havia sido o do trabalho penoso nos campos, do despotismo patriarcal e das terríveis religiões, de modo que o "ouro", nesse contexto, foi simplesmente o trigo, base econômica e, portanto, o ouro daquelas sociedades ciclópicas.

Enrico Nuzzo, dando-nos uma mostra de sua vasta leitura da obra viquiana e de sua enorme originalidade interpretativa, oferece ao leitor um extenso e bastante profundo estudo sobre as causas dos "caracteres das nações" na *Scienza nuova*, causas essas que justificam os aspectos contingentes e singulares dos povos e, principalmente, excedem os "princípos ideais e eternos", aquela "natureza comum" das nações descoberta pela razão dos filósofos. O capítulo escrito por Nuzzo tem a virtude de destacar do complexo dessas causas, além daquelas habituais causalidades sacras e históricas, também um conjunto de causas naturais, físicas ou, como ele precisará melhor, "geográfico-climáticas". A tese de Nuzzo é *sui generis* no quadro dos estudos viquianos na medida em que, se não refuta, com certeza problematiza tópicos importantes da clássica tese, defendida por Piovani, da *filosofia sem natureza* de Vico. Nas páginas aqui publicadas Nuzzo expõe outra perspectiva fundamental da "humanologia" viquiana: a presença e a atuação dos fatores físico-naturais ou relativos à geografia, ao clima e ao meio-ambiente ali onde se desenrola a história, o *factum* das nações. Ele mostra, com base numa bem documentada análise, que Vico, durante a elaboração da sua *scienza*, não esteve atento só aos *filósofos políticos* (opostos aos ditos *monásticos*), mas teria colhido inspirações valiosas também naquelas teorias "naturalistas" que desde a época clássica entendiam as características étnicas, astrológicas e médicas dos povos, bem como aquelas relativas à sua índole e engenhosidade – que estreitamente influenciam suas formas de governo – mediante a alusão à causas físico-espaciais, climáticas e geográficas.

A relação entre natureza e cultura, tão cara a Vico, permeia também os argumentos dos dois últimos capítulos desta primeira parte. O capítulo de Humberto Guido reconstrói, passo a passo, o percurso teórico que permite ao leitor, retrospectivamente, descobrir nas primeiras obras de Vico, especialmente no *De ratione* e no *De*

antiquissima, a gênese da "metafísica" que alimenta a sua *Scienza nuova* sobre da natureza das nações. Guido mostra o modo como as reflexões de Vico na primeira década do *Settecento* acerca do estatuto das *ciências naturais* e das *matemáticas* o levaram ao estabelecimento de uma singular metafísica, baseada na "potência do entendimento" e do *factum*, preparando as etapas seguintes de sua filosofia, sobremodo a compreensão do mundo civil, ou das nações, enquanto mundo das mentes humanas (metafísico) e então a própria história, a *humanitas*, como um "eterna republica natural". No capítulo seguinte e conclusivo da seção, Sertório de Amorim analisa a "poética" de Vico, a começar pela *Oração Inaugural* de 1709 (o *De ratione*) até se tornar, com a *Scienza nuova*, o marco de uma inédita hermenêutica dos tempos primitivos. Vico teria resgatado a poética da ruína do classicismo, após a *querelle*.

Professor de Retórica na Universidade de Nápoles, portanto, ocupado com o ensino de uma disciplina que se mantinha há séculos, desde a tradição latina, alinhada à arte poética, Vico teria engenhosamente recuperado três importantes artes poéticas da antiguidade (de Aristóteles, Horácio e Longino) e, com os olhos no início do Século XVIII, extraído dessas leituras algo além dos preceitos artísticos: a própria *operação da mente ao criar o poema*, ou ainda, no caso da *Scienza nuova* mais propriamente, a *sapienza poetica* dos primeiros legisladores das nações. O estudo de Amorim apresenta as facetas da transformação por que passou essa arte no âmbito da obra viquiana: ela deixaria de ser uma técnica de composição literária para se tornar "metafísica da mente humana", investigação *meta-física* do ânimo humano em sua etapa primitiva, infantil, e de sua lógica poética.

Não parecerá fortuita a localização desses dois capítulos, inseridos na conclusão da primeira seção do livro, já que, discorrendo mais atentamente sobre o sentido da metafísica viquiana, de certo modo eles prepararam a seção seguinte. A segunda parte desta antologia – intitulada *Metafísica e Modernidade* –, coloca em evidência um par temático fundamental àquele outro de *natureza e história,* que foi o eixo norteador da primeira seção e o ponto de confluência ideal deste volume como um todo. Filho do próprio tempo (da Idade Moderna, na passagem do Século XVII para o XVIII), Vico não pôde negligenciar aquela que era, na época, a disciplina filosófica por

excelência. Se, por um lado, empenhou esforços na instauração de uma metafísica própria, igual aos filósofos racionalistas do período, por outro lado, quase como uma preparação da "Filosofia das Luzes", adotou o ponto de vista eminentemente crítico e pôs por terra importantes pilares da metafísica substancialista dos modernos.

Fabrizio Lomonaco inaugura a segunda seção com um rico e bem documentado estudo sobre o "Livro metafísico" de 1710, o *De antiquissima*. Lomonaco oferece um panorama global do *De antiquissima* seja expondo suas teses principais ou sublinhando a vasta teia de discussões filosóficas que ali opera como pano de fundo, frequentemente sem ser percebida pelo leitor. Além disso, o capítulo tem o evidente mérito de fazer emergir, dessa exposição global, as inovações específicas que o napolitano acabaria introduzindo no domínio da metafísica dos modernos. Partindo de uma meticulosa reconstrução dos diálogos de Vico naquela obra (com o platonismo e o cartesianismo da Nápoles, com Paolo Doria e a medicina dos *Investiganti*) Lomonaco demonstra como o princípio do *verum-factum* e a teoria do *conatus*, ou do "ponto metafísico", impregnam a metafísica com os contornos de uma ciência da "produção" e da "ação" da *mens* humana divergente da doutrina escolástica da *res*, pois promotora da "dessubstancialização do mundo". Daí a razão de Vico não se dedicar à escrita de um "Livro físico"; daí também não levar a termo o plano do "Livro moral", ou talvez, melhor, simplesmente redimensioná-lo, animando-o com aquele interesse pela compreensão das modificações da *mens* em seu constitutivo devir histórico, que o levaria, dez anos depois, à escrita do *De uno*. O capítulo de Lomonaco, por tudo isso, nos permite reavaliar o lugar do *De antiquissima* no contexto geral da obra viquiana inaugurando como horizonte compreensivo uma terceira via entre a *secundarização* pela qual o *De antiquissima* passou graças à leitura idealista – e lembramos aqui sobretudo de Bertrando Spaventa – e sua *supervalorização* a reboque da interpretação "kantiana" de Stephan Otto e do "Vico barroco".

Claudia Megale, em seguida, apresenta as grandes linhas da sua tese sobre as *latências* do pensamento de Vico na psicologia dos Séculos XIX e XX, especialmente em Jung e sua escola. Partindo também do *De antiquissima,* Megale discute os significados da distinção viquiana –

herança das leituras de Lucrécio e do epicurismo – de *anima* e *animus* e então, a partir de um rigoroso exercício comparatista, reencontra conceitos e fórmulas análogos nas obras de Jung. O escrito de Megale foca o núcleo anticartesiano do *De antiquissima* e, sobretudo, as críticas ao cogito, com a expectativa de deduzir dali a imagem do Vico descobridor do *inconsciente*, retratada antes por Enzo Paci. A autora recupera certos argumentos de teor mais materialista do *De antiquissima*, tais como as noções de *anima* e de *animus* como movimentos do ar localizados no corpo, a suposição de que a *alma* está no coração e não no cérebro, de que ela é princípio da vida e da sensibilidade, e daí alude a tese viquiana da prevalência do corpóreo e das sensações sobre a imaterialidade do cogito, que irrompe, do meio desses argumentos, reduzido sob a forma imprecisa, nada clara nem distinta, da "consciência", signo obscuro e incompreensível do meu ser. Por causa dessa "transfiguração" da *res cogitans* – podemos concluir do interessante texto de Megale – Vico tornar-se-ia um dos principais inspiradores da "psicologia do profundo".

O capítulo seguinte, assim como os dois primeiros dessa seção, propõe uma investigação a partir da metafísica do *De antiquissima*. O texto de Rosario Diana se debruça especificamente sobre a crítica de Vico ao cogito, espera, porém, da sua delimitação e do exame das consequências que dela decorre, extrair implicações para além de Vico e sua época. O filósofo napolitano mostra contra Descartes que a "consciência" resultante da experiência do "eu penso" não oferece jamais uma ideia clara do meu ser, mas é só um sintoma, mero indício, uma vez que, como prescrito pelo princípio do *verum-factum*, não sou eu, no momento do cogito, causa do meu "ser" pensamento, portanto, não adquiro daquele modo nenhum conhecimento *per causas* e nem qualquer ciência. Diana considera que Vico, apesar disso, não esvazia o significado antropológico e fundamental do *cogito*, mas o *despotencializa* ao admiti-lo simples "consciência", ademais, vê nessa contração do cogito o signo mesmo do gênio viquiano: um prenuncio das discussões da neurociência contemporânea acerca da consciência e um prognóstico do efeito dramático de duplicação ou cisão dos personagens em Beckett. Sobre esse aspecto o texto de Diana se integra perfeitamente àquele de Megale dando prosseguimento à investigação

das *latências* viquianas e, em especial, as da noção de “consciência” resultante da crítica a Descartes.

Na continuação destes três estudos sobre o *De antiquissima*, sobremodo atentos à modernidade da metafísica (dessubstancializadora) do *verum-factum* e às suas latências para o pensamento contemporâneo, está o capítulo de Andrey Ivanov sobre os “antecedentes mediaveis” do *verum-factum* viquiano. O autor indica Filon de Alexandria, Agostinho e Tomás de Aquino como fontes cruciais do princípio viquiano, ajudando assim a dar forma e volume à convicção de Vico na “Conclusão” do *De antiquissima* de que se tratava aquela de uma metafísica *Christianae pietate commodam* (conforme à religião cristã). Se o texto de Ivanov, por um lado, contrasta com a linha argumentativa dos capítulos precedentes mais interessada no Vico “moderno”, por outro lado, coloca-nos diante de um exemplo da dialética a partir da qual o napolitano estrutura, em geral, o seu filosofar, ou seja, sempre disposto ao exercício da *libertas philosophandi*, tal como ensinado pelos cartesinos, mas nunca preparado a abandonar a tradição e o exercício enciclopédico de erudição.

Pierre Girard aparece logo em seguida com seu capítulo sobre o cartesianismo e o anticartesianismo de Vico. Escapando às formulas convencionais da abordagem do legado cartesiano de Vico, discutido geralmente nos termos do anticartesianismo estrito, o texto de Girard põe o destaque sobre a dualidade e a bivalência com a qual o napolitano se apropria da filosofia de Descartes e estabelece uma espécie de equilíbrio dinâmico. Não parece convencional também o ângulo pelo qual Girard considera o anticartesianismo de Vico: como se o autor da *Scienza nuova* desse curso e se alinhasse aos posicionamentos críticos e de revisão do cartesianismo em voga no círculo científico-naturalista dos *Investiganti*, perspectiva analítica que tem por mérito sublinhar as interconexões de Vico com a cultura filosófica do seu tempo, da sua Nápoles, e de combater a improdutiva pecha do “gênio solitário”, clássica fonte de leituras anacrônicas. A hipótese desenvolvida por Girard é a de que a crítica a Descartes dar-se-ia a partir de razões genuinamente cartesianas. Decorreria do próprio acolhimento das preocupações práticas e concretas da ciência cartesiana a razão principal para Vico se opor à

metafísica cartesiana e ao método matemático da física, bem como à sua medicina mecanicista; desse mesmo acolhimento sairia o projeto de uma *Scienza nuova*, assimilada, a partir do excelente estudo de Girard, como uma espécie de expansão do esforço científico cartesiano a novos domínios designados como inerentes ao "confuso" e ao "obscuro".

O capítulo conclusivo, de Manuela Sanna, compendia para o público brasileiro e lusófono seu último estudo sobre a "imaginação" publicado na Itália. Os argumentos de Sanna dirigem-se ao estudo da "fantasia" em Vico: do seu estatuto de faculdade da mente e das relações que ela supõe com outras faculdades como a memória e o próprio entendimento. Ainda que se deva reconhecer o problema do erro e a possibilidade da distorção do material imaginativo, questão sobre a qual Sanna discorre longamente, Vico, em particular, não distinguiria de maneira ascendente a relação entre imaginar e entender, permitindo presumir que a conquista do pensamento abstrato, de tipo intelectual, não representa a superação do saber imaginativo. Segundo a autora, estaria sim na complementariedade de imaginar e entender a chave da racionalidade para Vico. O trabalho de Sanna ainda se destaca na medida em que extrapola o âmbito da filosofia viquiana e toma a proporção de uma reflexão global sobre o problema da imaginação em âmbito moderno e sobre seus desdobramentos para a filosofia contemporânea.

O livro contou com o financiamento do Programa da CAPES destinado ao apoio de eventos no país (PAEP 23038.001483/2012-80) e da EDUFU, e faz parte das atividades do *Grupo de Estudos sobre a filosofia de G. Vico* brasileiro, sediado na Universidade Federal de Uberlândia, no mister de consolidar os estudos viquianos no Brasil e contribuir para que a Língua Portuguesa se torne, também, cada vez mais, língua dos estudos viquianos.

Humberto Guido
Sertório de Amorim e Silva Neto

Primeira parte

Natureza e História

A noção de sociabilidade natural em Vico

Alberto Mario Damiani[*]

As teorias filosófico-políticas costumam encontrar-se estreitamente conectadas com determinadas concepções antropológicas. No começo da modernidade pôde-se registrar uma transformação significativa em tais concepções. Para apresentar esquematicamente essa transformação pode-se dizer o seguinte. De modo geral, os antigos identificavam o ser humano com um animal político e, portanto, sustentavam que a *pólis* é uma realidade natural. Os modernos, em contrapartida, afirmam, por um lado, que o ser humano carece de toda obrigação natural de obediência política e, por outro, que o Estado é artificial. Mediante essa transformação moderna, o estabelecimento da *pólis* deixa de estar garantido ontologicamente, como o cenário natural correspondente à racionalidade humana. A existência do corpo político passa a depender de um ato voluntário de indivíduos isolados. Por isso, muitos pensadores modernos creem necessário eliminar o pressuposto clássico da politicidade natural ao sustentarem que o Estado político é uma obra surgida da vontade humana. Frente a essa tendência geral do pensamento político dos Séculos XVII e XVIII, Giambattista Vico associa coerentemente a sociabilidade natural dos antigos com o estado artificial dos modernos.

Por meio deste capítulo espero poder contribuir para esclarecer a convergência da sociabilidade natural do homem e a artificialidade do mundo civil na concepção política do filósofo italiano. Para isso,

[*] Professor adjunto de Filosofia Política da *Facultad de Filosofía y Letras* da *Universidad de Buenos Aires*, professor titular de Historia da Filosofia Moderna da *Facultad de Humanidades y Artes* da *Universidad Nacional de Rosario* e Pesquisador Principal do Conicet.

começarei reconstruindo brevemente a posição de Vico dentro da polêmica filosófica sobre a sociabilidade natural do ser humano. Em seguida, apresentarei e tentarei responder à questão da compatibilidade entre as noções de estado selvagem e sociabilidade natural. Por último, examinarei o desenvolvimento dessa sociabilidade em conexão com a teoria viquiana do governo e suas formas.

I

Vico apresenta a polêmica sobre a sociabilidade natural do ser humano como uma discussão sobre a existência do direito natural no quinto axioma da *Scienza nuova* (1744).[1] Para compreender a posição de Vico nessa polêmica é necessário reconstruir brevemente os argumentos dos interlocutores. Em primeiro lugar, os argumentos do cético Carnéades, que nega a existência de um direito natural e do caráter social da natureza humana. Em segundo lugar, os argumentos do naturalista Hugo Grócio, que pretende refutar os céticos apelando a um suposto desejo gregário e aos princípios da reta razão. E em terceiro lugar, os argumentos de Vico, que aponta a debilidade dos argumentos de Grócio e propõe uma nova refutação do ceticismo.

Carnéades é o adversário a quem Grócio atribuiu as seguintes teses nos *Prolegomena* de seu *De iure Belli ac Pacis:*[2] (I) o direito se reduz a um conjunto de convenções aceitas voluntariamente pelos membros de uma comunidade política; (II) a ameaça do uso da força é o meio mais eficaz para alcançar o consentimento e (III) a utilidade é o motor exclusivo da ação humana. Dessas teses segue-se o rechaço cético da ideia de um direito natural, obrigatório para todo o gênero humano, independente do assentimento voluntário e derivado exclusivamente da razão humana. Grócio, por sua vez, pretende refutar os céticos mediante o seguinte argumento. De um lado, os céticos reduzem o direito às normas do direito positivo, ou voluntário, obedecidas pelos súditos das

---

[1] VICO, G. Principi di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni (1744). In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, §135 (de agora em diante *Sn44*).

[2] GROCIO, H. Prolegomena. In: ______. *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz* (1680). Edição bilíngue com tradução espanhola P. M. Gómez,. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987.

diversas nações. Essas normas positivas, aponta Grócio, pressupõem a observância de um conjunto de normas universais, ditadas pela reta razão e independentes do consentimento humano. Por exemplo, aqueles que estabelecem qualquer convenção e podem-na fazer valer como norma do direito positivo dentro de um Estado necessitam admitir, ao menos implicitamente, a norma do direito natural que ordena que se devem cumprir os pactos. De outro lado, os céticos sustentam que a satisfação da utilidade privada é o único móbil da ação humana. Grócio adverte que a satisfação do interesse privado pressupõe a satisfação do desejo de viver em uma sociedade pacífica e organizada em conformidade com o entendimento (*appettitus societatis*). Esse desejo gregário não depende do capricho contingente dos indivíduos, mas está inscrito na natureza humana e opera não só nos casos de filantropia, bem como, também, quando o móbil da ação parece ser somente a utilidade privada. Grócio sustenta, portanto, que não é possível, como querem os céticos, perseguir a própria utilidade sem desejar ao mesmo tempo viver em sociedade, nem tampouco obedecer à norma do direito positivo sem pressupor a validade de uma norma do direito natural.[3]

No axioma citado, Vico sustenta, por sua vez, que a polêmica acerca da sociabilidade natural ainda não foi resolvida porque o argumento de Grócio não refuta os céticos, os quais poderiam coerentemente admitir as premissas do argumento de Grócio e rechaçar suas consequências. A tese, segundo à qual a ideia de uma convenção pressupõe sempre a expectativa de seu cumprimento, poderia ser admitida sem reconhecer que essa expectativa se deduz racionalmente de uma norma do direito natural. O cético pode sempre entender a norma que exige o cumprimento das promessas como uma parte da expressão "convenção voluntária". Por outro lado, o desejo de viver em sociedade poderia ser reconhecido como um desejo comum aos seres humanos sem a necessidade de atribui-lo a uma suposta natureza humana. O cético pode sempre entender esse desejo como simples meio de perseguição da utilidade privada. Ele pode admitir que se deva cumprir as promessas e que é desejável viver em

[3] Cf. ROBERT, S. Grotius on Scepticism and Self-Interest. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, n.78, p.27-47, 1996; RICHARD, T. Grotius, Carneades and Hobbes. *Grotiana*, Leida, n.4, p.43-62, 1983.

sociedade, sem admitir a ideia de um direito natural nem outro móbil da ação humana que não a utilidade privada. Essa parece ser a razão para Vico sustentar que nem sequer Grócio pôde resolver a disputa sobre a sociabilidade natural do ser humano.

Vico propõe uma refutação alternativa do ceticismo jurídico-político, um pouco mais complexa que a ensaiada por Grócio. Sua complexidade consiste em Vico conceder aos céticos suas premissas, para rechaçar suas conclusões. Igual ao cético, Vico sustenta que a ideia de um direito natural racional não pode explicar a origem do mundo civil. Essa ideia é concebida pelos jusnaturalistas como um conjunto de regras práticas, obrigatórias para todo ser humano porque resultam evidentes à razão. Como tentarei mostrar mais adiante, Vico afirma que a racionalidade é um resultado tardio no desenvolvimento histórico da natureza humana e do mundo civil. Por isso, regras dependentes exclusivamente da razão não poderiam ter orientado os autores do mundo civil no estabelecimento das primeiras instituições domésticas e políticas.

A debilidade do jusnaturalismo racionalista deriva da suposição de uma concepção unilateral da natureza humana. Essa concepção parece representar somente o ser humano tal como o conhecemos na atualidade, isto é, quando já foi domesticado pelas religiões, civilizado pelas leis e humanizado pelas instituições republicanas. A ideia perfeita de justiça, pressuposta nos ditames da reta razão, só pode ser admissível para seres humanos capazes de concebê-la racionalmente, e essa capacidade, afirma Vico, só pode surgir sob determinadas condições institucionais. Por isso, a ideia de um direito natural evidente para a razão humana não pode ser utilizada para justificar a origem do mundo civil. O vício metodológico cometido pelos teóricos modernos do direito natural, denominado por Vico "a vaidade dos doutos",[4] consiste em projetar, ilegítima e anacronicamente, uma ideia de direito racional, válida para nós, sobre as origens do direito e do humano. Os autores do mundo civil não poderiam ter sido "homens iluminados pela razão natural completamente desenvolvida",[5] tal como os imagina

[4] *Sn44*, §127.
[5] *Sn44*, §394.

o moderno jusnaturalismo racionalista. As vontades que sustêm o estabelecimento das primeiras instituições sociais e políticas precisam ter sido determinadas por intermédio de certezas independentes de toda concepção racional da justiça e do direito.

Vico concede também aos céticos que a utilidade é o único móbil da ação humana. A tese racionalista que atribui ao ser humano um desejo gregário não atentaria para a natureza corrupta do homem, representada teologicamente pela figura do pecado original. Como consequência desta corrupção originária da natureza humana, a satisfação das próprias necessidades e a busca do que cada um crê útil para si mesmo são os únicos motores da ação humana. Por isso, Vico sustenta que a necessidade e a utilidade são as únicas duas fontes do direito natural[6]. Esse direito só pode ser demonstrado tomando-se a sério o caráter auto-interessado da ação humana e rechaçando as ilusões antropológicas do racionalismo jusnaturalista. Essas premissas baseiam-se na imagem errônea de um homem simples que deseja naturalmente viver em sociedade. Por isso, em diversas passagens de seus escritos Vico critica a antropologia de Grócio, acusando-o de defender a tese *sociniana* do homem simples e inocente, ou seja, livre das consequências do pecado original.[7]

Portanto, Vico parece encarar a questão da sociabilidade natural do seguinte modo. Junto com os céticos, se nega a atribuir à natureza humana um desejo inato de associação e um conjunto de normas racionais do direito natural, e sustenta que o auto-interesse é o único móbil da ação humana e que a obediência às normas do direito voluntário não depende, necessariamente, de uma compreensão racional da ideia perfeita de justiça. Vico, todavia, não segue Carnéades e Epicuro no repúdio da ideia de um direito natural e de uma natureza humana sociável. O peculiar da argumentação de Vico reside justamente em pretender demonstrar a necessidade de um direito natural e do caráter sociável da natureza humana partindo dos

---

[6] *Sn44*, §141.

[7] Cf. VICO, G. Princìpi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni (1725). In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, §16, 47, 134, 482; também Cf. VICO, G. Lettera a Monsignor Filippo María Monti. In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.306, e *Sn44*, §338, 553.

pressupostos céticos. O argumento de Vico contra os céticos jurídico-políticos questiona a possibilidade de justificar o estabelecimento e a conservação das instituições somente com base no interesse egoísta que motiva toda ação humana. Se os indivíduos seguem apenas seus próprios interesses e se se descarta o pressuposto racionalista de um desejo gregário, parece faltar algum elemento que aglutine os indivíduos nas instituições, ou, em outras palavras, que os obrigue a obedecer.

Os céticos imaginam que as instituições são somente meios para satisfazer interesses egoístas, convenções dependentes de vontades auto-interessadas. Se assim fosse, parece apontar Vico, as instituições se reduziriam a acordos precários e inseguros que não permitiriam a conservação do gênero humano. Os céticos haviam interpretado incorretamente o axioma que qualifica as necessidades e utilidades das *fontes* do direito. Segundo Vico, os interesses egoístas seriam somente ocasiões (ou razões necessárias) para o estabelecimento das instituições, porém não causas (ou razões suficientes) para seu estabelecimento.[8] Enquanto os céticos pretendem reduzir as instituições em meios para satisfazer os interesses dos indivíduos, Vico sustenta que esses interesses são meios para estabelecer e conservar as instituições. Essas, por sua vez, garantem a realização de um objetivo que excede o interesse individual: a conservação do gênero humano nesta terra.[9]

II

Tendo reconstruído até aqui, ao menos de maneira breve e esquemática, a posição de Vico dentro da polêmica filosófica sobre a sociabilidade natural do ser humano, gostaria, na continuação, de

---

[8] VICO, G. De universi iuris uno principio et fine uno liber unus (1720). In: _____. *Diritto universale*. Organização de Fausto Nicolini. Bari: Laterza, 1936, vol.I (de agora em diante *De uno*). No *Diritto universale*, Vico atribui também a Grócio a opinião cética de que a utilidade é a causa do direito. Esta atribuição resulta surpreendente, porque Grócio havia intentado explicitamente refutar essa opinião, que ele atribuía ao cético Carnéades (*De uno*, XLVI, I, p.54-55); Cf. GROCIO, 1987, §16. Sobre este erro momentâneo da leitura viquiana de Grócio, não repetido nas obras posteriores Cf. FASSÒ, G. *Vico e Grozio*. Napoli: Guida, 1971, p.44.
[9] *Sn44*, §1.108.

examinar a questão da compatibilidade entre as noções de estado selvagem e sociabilidade natural. Essa questão prontamente se apresenta quando Vico afirma, por um lado, que o ser humano é por natureza sociável e, por outro, que ele recaiu e pode sempre recair na anomia provocada pela completa dissolução das instituições sociais.

Noutro lugar busquei reconstruir a mudança de perspectiva que a *Scienza nuova* introduz no desenvolvimento da concepção viquiana acerca da natureza humana.[10] Nessa obra Vico formula uma concepção histórica da natureza humana. Essa concepção propõe, como ponto de partida, a descrição das condições extremas nas quais se desenvolve a vida humana sem instituições, quer dizer, as condições próprias do *estado selvagem*. Com essa descrição Vico participa do debate moderno sobre as características de um estado que precede a vida social e civil dos seres humanos. Vários elementos distinguem o estado selvagem descrito por Vico das versões mais correntes do estado de natureza imaginadas pelos filósofos dos Séculos XVII e XVIII. Em primeiro lugar, Vico não concebe esse estado como uma mera hipótese de sua doutrina política, antes, pretende demonstrar que os seres humanos efetivamente viveram nesse estado durante um período determinado de tempo. Por isso, encarrega-se de delimitar geográfica e cronologicamente os alcances do estado selvagem. A autoridade das escrituras serve a Vico como marco de sua descrição. O dilúvio universal transformou as condições físicas da terra, cobrindo-a de uma espeça selva. Nela haviam embrenhado os descendentes dos filhos de Noé que renegaram a religião revelada.

O estado selvagem viquiano se diferencia do hipotético estado de natureza delineado por outros autores por uma segunda característica, derivada da mesma referência bíblica. Não se trata da situação originária do gênero humano e sim do resultado do isolamento voluntário de alguns indivíduos. O recurso às Escrituras não deve entender-se, aqui, como uma maneira de garantir sistematicamente que a condição originária do ser humano seja social e que essa condição somente pode perder-se pela própria vontade

[10] Cf. DAMIANI, A. M. *Domesticar a los gigantes.* Sentido y praxis en Vico. Rosario: UNR Editora, 2005, p.19-107.

do ser humano. Tal como ele havia defendido explicitamente em suas *Orações inaugurais*, Vico parece reiterar aqui que o ser humano é senhor da determinação de sua própria natureza, ao ponto que suas ações voluntárias podem conduzi-lo a perdê-la por completo.

Por isso, somente os membros da sociedade pós-diluviana, que se afastaram voluntariamente da fé em Jeová, haviam caído no estado selvagem. Isso nos indica uma terceira nota distintiva desse estado: segundo Vico, nem todo o gênero humano caíra nele. Os hebreus conservaram suas instituições no decorrer de toda a sua história, tal como atestam as Escrituras. Os problemas que a *Scienza nuova* busca resolver se referem à origem do conjunto de nações que abraçaram religiões pagãs na antiguidade, e à história dos povos desde a queda do império romano até a modernidade contemporânea a Vico.

Se se considera o problema da natureza humana e seu caráter social, o estado selvagem pode ser entendido como uma situação na qual os seres humanos perdem quase todas as propriedades que os distinguem dos animais. O isolamento os privou da linguagem e dos costumes que compartilhavam com os demais membros de sua comunidade. Essas perdas conduzem necessariamente a uma muito mais grave e radical: os selvagens tornam-se incapazes de controlar voluntariamente o movimento de seus corpos, que começa a ser determinado pelas paixões e pelos impulsos corporais e sensoriais. Essas sensações movem os corpos dos selvagens para escapar do perigo, satisfazer a libido e buscar alimento.[11] A vida na selva pós-diluviana é apresentada, portanto, como um movimento incontrolado de corpos físicos no espaço. Nesse sentido, o selvagem já não se distingue da selva, na qual seu corpo é movido pelos impulsos e paixões que o afetam. Anterior a toda consciência e a toda ação voluntária, a selva se apresenta como uma paisagem originária, em que a natureza humana se fundiu à natureza física.

Do ponto de vista antropológico, pode-se apontar que o conjunto articulado de capacidades cognitivas, volitivas e práticas, com as quais Vico caracterizava a natureza humana em seus primeiros escritos, tornam-se paulatinamente atrofiadas no estado selvagem. A natureza humana reduz-se na selva à natureza meramente física. Esse aspecto do

---

[11] *Sn44*, §369.

estado selvagem afigura-se decisivo para compreender a solução que Vico propõe para o problema da sociabilidade natural do ser humano. Afirmar que o ser humano é por natureza sociável não significa aqui que a associação entre os seres humanos segue necessariamente da natureza que têm em comum, nem tampouco que exista um desejo gregário inscrito na essência do homem. Com sua descrição do estado selvagem Vico parece querer demonstrar o caráter social da natureza humana por meio de uma via negativa: a natureza humana não subsiste sem instituições. O homem isolado é incapaz de conservar as propriedades que o distinguem dos animais: uma mente capaz de pensar a realidade que o rodeia, uma vontade capaz de contrapor o poder das paixões e um poder capaz de dirigir os movimentos de seu corpo. Fora da sociedade o homem interior funde-se no corpo e esse se expande até adquirir dimensões gigantescas.[12]

No estado selvagem o corpo ganha primazia sobre o aspecto interior do ser humano. Essa primazia deve ser entendida literalmente como o crescimento desmesurado do corpo dos selvagens.[13] Com efeito, Vico argumenta que as condições físicas nas quais os gigantes deviam sobreviver os obrigaram a esforços cujos efeitos foram mudanças nas dimensões físicas. Em apoio à hipótese da existência histórica dos gigantes, Vico apresenta provas de naturezas diversas. Um primeiro tipo de provas pode ser catalogado de filológicas. Os gigantes mencionados no Antigo Testamento e pela mitologia pagã são, por exemplo, os titãs de Hesíodo e o Polifemo de Homero. Vico alega também supostas provas paleontológicas: "enormes crânios e ossos de tamanho descomunal",[14] que foram encontrados nos cumes dos montes.[15] Por último, os relatos de viajantes permitem-lhe

---

[12] Sobre a noção de "homem interior", ver: *De uno*. Examinei esta noção em: DAMIANI, A. M. La idea de animus en las primeras obras de Giambattista Vico. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, vol. XXVI, n.1, 2000, p.85-109.
[13] Sobre a gigantologia viquiana, ver: MAZZOLA, R. I giganti in Vico. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Napoli, vol.XXIV-XXV, p.29-78, 1994-1995; BOSCHETTO, L. Vico e i figliuoli di Dio. Ricerche sui giganti nel "Diritto Universale" e nella "Scienza Nuova Prima". *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Roma, vol.XXIV-XXV, p.79-95, 1994-1995.
[14] *Sn44*, §369.
[15] ROSSI, P. *I segni del tempo.* Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico. Milano: Feltrinelli, 1979, p.100-109.

reforçar sua gigantologia. Dentro desse grupo encontram-se tanto as descrições dos antigos germânicos, formuladas por César e Tácito, quanto as crônicas dos viajantes modernos, que testemunham a estatura dos patagônicos nas cercanias do Estreito de Magalhães. A importância dessas fontes na argumentação de Vico varia de uma obra à outra. Quiçá o mais relevante para nosso atual propósito é indicar que mediante essas provas, Vico pretende oferecer uma explicação científica das causas que produziram a existência de gigantes em algum momento da história da humanidade, isto é, que modificaram radicalmente a existência do gênero humano.

Somente a descrição do estado selvagem permite entender a mudança de perspectiva operada em nosso autor. Na *Scienza nuova* não seria possível formular a antropologia das obras anteriores, de onde se fazia abstração das condições institucionais da vida humana. Por isso, a questão da compatibilidade entre as noções de estado selvagem e sociabilidade natural pode resolver-se do seguinte modo. A natureza do ser humano é sociável porque depende das instituições estabelecidas pelo ser humano. Se essas desaparecem, desaparece também o ser humano e sua diferença com o mundo físico. Portanto, seria impossível incluir nessa concepção a ideia de uma vida humana na natureza, tal como a descrevem outros teóricos modernos do direito natural. Os selvagens de Vico não são desprendidos somente da obrigação de obediência institucional, conservando a vontade e a razão que caracterizam a natureza humana. A dissolução das instituições implica a degradação da natureza humana em um corpo hipertrofiado que reage ante estímulos físicos.

Encontramos em Vico, portanto, uma nova concepção do caráter social da natureza humana. A novidade reside justamente em Vico, como outros autores modernos, postular um estado anterior a toda associação, porém, contra esses autores, em tal estado não pôde encontrar nada de propriamente humano. Nos selvagens desapareceram as faculdades cognitivas que permitem formar representações. A ausência de relações comunitárias e de costumes humanos repercute na constituição interna da mente humana, anulando a razão, a memória, a fantasia e o engenho. Os sentidos, que em situações normais oferecem à mente humana o material elaborado pelas outras faculdades,

se reduzem no corpo dos gigantes pós-diluvianos a meros condutos de estímulos físicos que provocam reações corporais. A ausência de instituições degrada também o aspecto prático do homem interior. A capacidade humana de dirigir voluntariamente o movimento do próprio corpo rebaixa-se, com a dissolução das instituições, à desenfreada liberdade bestial do *estado sem lei*.

Uma vez que Vico rechaçou a atribuição de um desejo gregário (*appetitus societatis*) à natureza humana e afirmou um momento pré-social, de condições muito mais extremas do que as que encontramos na ideia contratualista do estado de natureza, não parece haver dúvida do caráter moderno de sua argumentação acerca da sociabilidade natural do ser humano. Essa argumentação completa-se mediante uma apresentação da dependência recíproca entre a natureza humana e o estabelecimento das instituições que compõem o mundo civil. As modificações que se produzem no âmbito institucional transformam a natureza humana e vice-versa. O resultado desse processo é um ciclo histórico no qual se desenvolve, por um lado, a natureza interior do ser humano e, por outro, as instituições do mundo civil.

A tese clássica da sociabilidade natural vem acompanhada, na obra de nosso autor, por uma ideia tipicamente moderna: o ser humano é o autor do mundo civil. Vico apresenta essa ideia como primeiro princípio de sua ciência, como uma verdade que não pode ser posta em dúvida.[16] Dessa maneira, pode-se apontar que Vico pretende compatibilizar duas teses que, em outros contextos teóricos, poderiam parecer contraditórias: a natureza humana é sociável e a sociedade é uma obra humana. O ser humano é autor das instituições que possibilitam a subsistência de sua constituição antropológica.

A compatibilidade das duas teses mencionadas pode ser expressa, por um lado, afirmando que a natureza humana é sociável porque só pode conservar-se sob as condições impostas pela vida social e, por outro, que o novo estabelecimento das instituições modifica a natureza dos selvagens e restitui gradualmente as propriedades constitutivas da natureza humana que se haviam perdido no estado selvagem. Dessa maneira, as propriedades que definem o ser humano como sociável por natureza e

[16] *Sn44*, §331.

como autor do mundo civil conduzem a uma nova versão de uma tese humanista defendida por Vico em suas primeiras *Orações*: o ser humano é o senhor de sua própria determinação. As condições sob as quais subsiste e se desenvolve a natureza humana são resultado da ação humana.

Pode-se talvez destacar a originalidade de Vico a respeito dessa questão dizendo o seguinte. Para sustentar a ideia clássica de sociabilidade natural nosso autor adota uma estratégia moderna: toma como ponto de partida a situação do ser humano sem instituições. As condições desse estado são, na descrição de Vico, tão extremas que, para apresentar o estabelecimento humano das primeiras instituições sociais, Vico deve renunciar à representação de seres humanos com capacidades totalmente formadas que calculem os custos e os benefícios de uma possível associação. Os selvagens de Vico não são seres humanos em estado de natureza, mas, antes, seres humanos que justamente perderam sua natureza ao dissolver as instituições que a mantinham.

Vico não só afirma que os seres humanos são autores do mundo civil, como também que as instituições têm efeitos sobre a constituição antropológica de seus autores. O estabelecimento das instituições e o ressurgimento da natureza humana são dois aspectos de um mesmo processo cujas condições iniciais se encontram no estado selvagem. Vico denomina esses aspectos, respectivamente, mundo dos ânimos humanos (o mundo civil) e mundo das mentes humanas (mundo metafísico).[17] O primeiro consiste nas ordens institucionais que orientam as ações dos seres humanos, substituindo os impulsos sensoriais e as paixões que determinavam o movimento dos corpos na selva. O segundo consiste num conjunto de ideias que se apresentam certas aos autores do mundo civil e que induzem seus ânimos a obedecer às instituições que eles estabelecem. Graças ao estabelecimento das instituições, o ser humano sai do mundo meramente físico e vive num mundo regido por elas.

O mundo dos ânimos humanos consiste num conjunto de instituições que os autores do mundo civil vão estabelecendo

[17] *Sn44*, §2. Discuti esta questão em: DAMIANI, A. M. Orden civil y orden metafísico en la "Scienza Nuova". *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla, v.11-12, p.97-105, 1999/2000.

sucessivamente. Como os ânimos só podem ser induzidos à ação pelas ideias, cada instituição estabelecida e conservada voluntariamente pelos autores do mundo civil deve ser correlata de uma ideia concebida por suas mentes. As primeiras ideias que a poderosa fantasia dos gigantes imagina são as de um deus providente, de dever moral e imortalidade da alma.[18] Essas três ideias constituem os princípios de uma metafísica que começa tão rudimentar quanto as mentes que as concebem. A ideia de um deus providencial não é mais que a imagem de um céu rugidor que atemoriza os selvagens. Essa ideia dá origem à primeira instituição humana: a religião. Os primitivos intentam decifrar os signos que creem receber da natureza animada e comunicar-se com as forças sobrenaturais sob as quais creem viver. A idolatria, a adivinhação e os sacrifícios são as características comuns que Vico atribui às primeiras religiões pagãs. A ideia de um deus providente induzira os ânimos humanos à aceitação do dever moral: a obrigação de transformar as paixões animais em paixões humanas. Essa ideia seria o núcleo da segunda instituição: o matrimônio. Por último, a ideia de imortalidade da alma seria a base metafísica da terceira instituição: a sepultura dos antepassados, a qual, por sua vez, motiva a apropriação originária da terra.

O ressurgimento de ideias e instituições recompõe os distintos aspectos que constituem a natureza humana. A mente projeta sobre a selva primitiva um sentido sobrenatural que induz o ânimo a governar os movimentos do corpo. Uma ordem institucional substitui a ordem física a que estão sujeitas as demais criaturas. A natureza humana começa a recompor-se interiormente à medida que a vida dos homens começa a se desenvolver em um mundo com sentido humano, regido por uma rede de direitos e obrigações. A sociabilidade natural do ser humano se entende, desse modo, mediante duas teses complementares: o mundo civil é obra humana e a natureza humana somente se conserva dentro do mundo civil. As capacidades que definem o homem interior só existem exercitando-se: a mente criando ideias e o ânimo estabelecendo e conservando instituições. Dessa maneira, a sociabilidade natural do ser humano

[18] *Sn44*, §332-337.

se entende de maneira análoga à ideia de natureza humana tal como se apresentava no contexto das primeiras obras de nosso autor. A natureza do homem não é algo dado como a das demais coisas naturais porque depende do estabelecimento humano de instituições. As instituições não só liberam os movimentos corporais de seus autores da regularidade natural, como também modificam radicalmente tanto o caráter das ideias e das paixões quanto das contexturas corporais.

Da instituição do matrimônio segue-se a da família, pela qual os pais reconhecem, com certeza, seus filhos e assumem a responsabilidade de educá-los. Essa educação primitiva tem por resultado a *produção* da forma humana do ânimo e dos corpos, ou seja, a redução dos temperamentos ferozes e os corpos gigantescos à medidas humanas.[19] Vico sustenta que, assim como as condições físicas do estado selvagem tiveram por consequência o crescimento desmesurado dos corpos, as condições sociais da vida econômica primitiva reduzem o tamanho dos corpos humanos às dimensões justas que se dão na atualidade. Desse modo, Vico considera a natureza humana como uma realidade que depende das instituições que os seres humanos estabelecem, conservam e transformam. A tese da sociabilidade natural do ser humano significa, portanto, que a natureza humana se vê modificada pelas instituições. Tanto o aspecto interior do ser humano quanto o seu aspecto exterior são moldados pelas instituições do mundo civil. A natureza do homem não é considerada, por Vico, como uma essência estável que não se vê afetada pelas formas de sua realização, visto que concebê-la como social significa necessariamente concebê-la como histórica.

A diferença entre estado selvagem e mundo civil é, então, uma diferença antropológica. No estado selvagem o homem interior encontra-se enterrado nos corpos dos selvagens. A primazia da corporeidade se verifica na função determinante da sensorialidade e das paixões. Com o estabelecimento das primeiras instituições, o homem interior começa a recuperar sua primazia natural, que corresponde à diferença específica do homem. Somente quando a

---

[19] *Sn44*, §520-524.

corporeidade se encontra governada pelo homem interior pode-se falar de natureza humana. Esse governo só se realiza por meio das instituições estabelecidas pelos autores do mundo civil.

III

Com o que antecede, espero ter respondido à questão da compatibilidade entre as questões de estado selvagem e sociabilidade natural. Por último, quero terminar minha conferência examinando o desenvolvimento dessa sociabilidade em conexão com a teoria viquiana do governo e suas diversas formas. Para a concepção antropológica apresentada por Vico em sua última obra, a natureza humana é social porque suas propriedades dependem das instituições estabelecidas, conservadas e transformadas pelos seres humanos. Essas instituições não são sempre as mesmas, mas variam no decorrer do curso histórico que as nações percorrem. O estabelecimento de novas instituições implica o surgimento de novas propriedades na natureza humana. Vico postula a existência de um esquema ideal de sucessão de instituições que poderia ser verificado na história das nações antigas e modernas. Esse esquema consta de três idades sucessivas: a idade dos deuses, a idade dos heróis e a idade dos homens. Em cada nação particular esse esquema se daria de maneira diversa. A duração de cada uma das instituições varia em cada nação de acordo com as características particulares de cada uma. O caráter gradual das transformações históricas tem, por consequência, que em etapas posteriores se conservem sempre restos das anteriores. Para determinar a idade de desenvolvimento histórico em que uma nação se encontra, Vico aplica critérios provenientes da teoria das formas de governo.[20] O governo patriarcal pré-político é próprio da idade dos deuses, a república aristocrática é a forma de estado da idade heroica, a república popular e a monarquia são as formas políticas da idade humana.

---

[20] Cf. BOBBIO, N. Vico e la teoria delle forme di governo. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani,* Napoli, vol.VIII, 1978, p.5-27, publicado também em versão espanhola: BOBBIO, N. Vico. In: ______. *La teoría de las formas de gobiero en la historia del pensamiento político*. Tradução espanhola de J. F. Santillán. México: FCE, 1992, p.108-121; HART, A. C. La teoria vichiana sulla successione delle forme di stato e le sue implicazione politiche. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani,* Napoli, vol.XVII-XVIII, p.153-162, 1987-1988.

A teoria das formas de governo contém, na concepção de Vico, uma dimensão antropológica inelutável. A necessidade da sucessão das formas de governo dentro do curso histórico justifica-se pelo processo de transformações sucessivas que afetam a natureza humana. Pode-se dizer que cada forma de governo é necessária em seu momento para modificar a natureza humana conforme um padrão de desenvolvimento ideal. Os governos patriarcais pré-políticos domesticam a natureza humana primitiva, logo os governos aristocráticos a civilizam e, por último, os governos republicanos e monárquicos a humanizam. A transformação gradual da natureza humana depende, portanto, dos tipos de governo que necessariamente se sucedem no decorrer da história das nações.

O primeiro estado de desenvolvimento da natureza social do homem dá-se dentro de comunidades familiares sedentárias, que se apropriam do território por meio da agricultura e do enterro solene de seus antepassados. Essa família primitiva encarrega-se de extirpar do gênero humano os restos de selvageria. Por um lado, mediante a educação dos filhos, que consiste na tenaz disciplina das religiões sanguinárias e cujo fim é preparar o ser humano para obedecer. Essa educação transmite de geração em geração o temor que os primeiros gigantes sentiam ante o trovão. Seu resultado é a redução dos corpos e dos ânimos à dimensões humanas. Por outro lado, a família primitiva confronta aqueles gigantes que permanecem no estado selvagem, matando os violentos que transgridem os limites territoriais do *oíkos* e protegendo os débeis em troca de trabalho e obediência.[21] Essa proteção amplia a estrutura da família ao incorporar os fâmulos. Tanto os filhos quanto os fâmulos encontram-se nesse estado de natureza submetidos ao poder monárquico do pai de família. Todavia, enquanto os primeiros se convertem em pais de outras famílias, os segundos encontram-se submetidos por toda a vida ao pai. Esse, por sua vez, atua conforme uma *moral poética*, cujas virtudes são a piedade e o pudor, motivadas pelo temor ao trovão, pela prudência apoiada na adivinhação, pela justiça que consiste em não cobiçar domínios alheios

[21] *Sn44*, §553.

e pela temperança ou fidelidade matrimonial.[22] A domesticação da natureza primitiva é um efeito do governo patriarcal e afeta tanto a natureza do pai de família quanto a de seus subordinados.

Durante o processo de domesticação, as diferenças sociais entre pais e fâmulos são compreendidas como uma diferença ontológica entre duas naturezas hierarquicamente distintas: a natureza divina dos pais e a natureza animal dos fâmulos. Essa diferença funda-se no fato de que os pais de família legitimaram, mediante cerimônias religiosas, a certeza de sua descendência, a propriedade e a herança de seus domínios. Os fâmulos, em troca, vivem dentro do *oíkos* com a mesma carência de certezas que caracterizava a vida na selva. Os fâmulos são percebidos por seus amos como monstros civis: seres que têm o aspecto físico de seres humanos, mas que se comportam como animais.[23]

Dois fatores dissolvem a estrutura de governo própria do *oíkos* primitivo: o desgaste da moral patriarcal e o caráter permanente da subordinação dos fâmulos. A tenção dentro da comunidade familiar, resultante desses fatores, leva à insurreição dos fâmulos, denominado por Vico *contendas agrárias.*[24] Esse enfrentamento dos pais de família com seus fâmulos domésticos motiva a união dos primeiros em uma ordem nobiliária armada, que exige a passagem do estado de natureza ao estado político. Vico concebe a origem do estado como a união de pais de família independentes, que movidos pelo medo da sublevação de seus fâmulos domésticos, renunciam à soberania privada de suas monarquias familiares e se unem em um exército. As contendas agrárias terminam quando os pais cedem aos fâmulos a posse das terras por meio da primeira lei agrária. A partir desse momento os seres humanos dividem-se em duas ordens: os patrícios que governam aristocraticamente seus inimigos plebeus.[25]

Dentro do estado aristocrático, os patrícios intentam conservar a exclusividade dos laços institucionais e os plebeus lutam por transformar seus laços naturais em laços institucionalmente reconhecidos. Essa

[22] *Sn44*, §502-519.
[23] *Sn44*, §561-566.
[24] *Sn44*, §20.
[25] *Sn44*, §590, 611, 688.

contraposição de interesses motiva o conflito social que Vico denomina *contendas heroicas*. O desenrolar desse conflito conduz a uma gradual vitória dos plebeus, que obtêm sucessivamente o direito à propriedade da terra, por meio da denominada segunda lei agrária, o direito a legar e herdar propriedade, mediante o direito a contrair matrimônio e a reconhecer sua descendência, e o direito a participar nas magistraturas civis. Quando os plebeus adquirem direitos políticos e são reconhecidos como cidadãos produz-se uma mudança na forma de Estado: da república aristocrática à república popular.

O estabelecimento da república popular corresponde a uma mudança na compreensão da natureza humana. Os plebeus reclamaram a igualdade de direitos, porque se desiludiram do heroísmo vaidoso com o qual os patrícios pretendiam legitimar sua aptidão natural ao comando.[26] O conceito racional de natureza comum a todos os homens é, para Vico, um descobrimento dos plebeus descontentes com os privilégios patrícios. Sobre esses conceitos assentam-se as instituições da república popular, que igualam todos os membros da comunidade política sob a obediência das leis civis. Essas leis articulam juridicamente o conceito racional de natureza humana descoberto pelos plebeus. Os filósofos jusnaturalistas dão, por suposto, esse conceito sem atentar para as condições políticas do seu surgimento e compreensão.[27] As instituições republicanas produzem, portanto, uma nova modificação da natureza humana. A igualdade de todos os cidadãos ante a lei elimina a dualidade ontológica miticamente justificada pelos nobres das repúblicas aristocráticas. Vico concebe a monarquia como uma proteção dessa igualdade, contra os males que podem afetar a república popular. A divisão em partidos e em facções pode conduzir a um individualismo extremo que ponha em perigo a unidade da república e a conservação do estado político. Vico apresenta a monarquia como o primeiro remédio contra a desintegração social. O monarca resguarda a igualdade jurídica quando já não pode ser mantida por meio das instituições da república popular.

---

[26] Sobre esta questão, ver: DAMIANI, A. M. Nosce te ipsum. Reflexión y política en Vico. *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla, n.23-24, p.133-150, 2009/2010.
[27] Desenvolvi esta questão em: DAMIANI, A. M. La secolarizzazione politica nella "Scienza Nuova". *Bolletino del centro di studi vichiani*, Napoli, v.XXX, p.213-229, 2000.

A resposta de Vico ao problema da sociabilidade natural do homem se apresenta, portanto, como a exposição de uma história da natureza humana. Essa história contém as transformações produzidas na estrutura interior do ser humano pelo estabelecimento de determinadas instituições. Partindo das condições extremas do estado selvagem, Vico relata a história da natureza humana como o processo pelo qual a natureza selvagem é modificada sucessivamente por distintos tipos de instituições. Em primeiro lugar, a natureza primitiva do homem é domesticada pelas instituições pré-políticas, ou econômicas, dependentes do governo patriarcal. Em segundo lugar, as instituições da república aristocrática civilizam a natureza humana ao subordinar os monarcas familiares a uma pessoa civil soberana e governar por meio das primeiras leis. Por último, a república popular desenvolve plenamente a natureza humana sob as leis que igualam todos os membros da comunidade política. Sob as repúblicas populares e as monarquias, o direito assenta-se sobre a ideia de igualdade natural de todos os membros da comunidade política. O reconhecimento racional dessa ideia produz mudanças tão profundas nas instituições do mundo civil que, quando os filósofos pretendem justificar o direito sobre a noção de natureza humana, imaginam que as condições vigentes na república popular e na monarquia são próprias à natureza humana em geral. Vico pretende ter descoberto as condições sociais e políticas sob as quais se desenvolve a natureza humana desde suas origens selvagens. Essas condições são as instituições vigentes nas diversas formas de governo econômico e civil.

Uma vez completado o curso histórico que percorrem as nações, a natureza humana encontra-se desenvolvida em todas as suas faculdades. Os seres humanos reconhecem-se como autores do mundo civil, em vez de atribuir aos deuses o estabelecimento das instituições. Esses autores advertem que a autoridade das leis depende do reconhecimento que se lhes observa e que suas vontades são o único fundamento sobre o qual se assentam as instituições. Das modificações ulteriores pode-se somente esperar, então, um processo regressivo, que imerja novamente o ser humano na barbárie. Vico denomina "barbárie da reflexão" como uma instância na qual o egoísmo dos cidadãos impede a confiança mínima indispensável para que a sociedade propriamente

humana possa se conservar.[28] A derrocada das instituições racionais da idade humana voltaria a instalar a natureza humana nas condições da barbárie primitiva, no começo de um novo ciclo histórico. A sociedade feudal do medievo repete as condições anteriores ao estabelecimento dos estados antigos e contém o germe da natureza humana que logra desenvolver-se plenamente na modernidade. A doutrina do *ricorso* histórico, que Vico formula no capítulo quinto das últimas edições de sua *Scienza nuova*, parece conter uma advertência acerca dos perigos que rodeiam as instituições racionais de sua época. A sociabilidade humana é natural, porém, isso não significa que se encontre garantida independente do conhecimento e da vontade de seus autores.

Tradução do espanhol:
Enoque M. Portes

Referências

Obras de Vico

VICO, G. De universi iuris uno principio et fine uno liber unus (*De uno*). In: _____. G. *Il Diritto Universale*. Organização de Fausto Nicolini. Bari: Laterza, 1936, vol.I.

VICO, G. Lettera a Monsignor Filippo María Monti. In: _____. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.305-307.

VICO, G. Princìpj di una Scienza nuova d'intorno alla natura delle nazione (*Sn25*). In: _____. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.975-1166.

VICO, G. Princìpj di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazione (*Sn44*). In: _____. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.411-971.

Outras obras

BOBBIO, N. Vico e la teoria delle forme di governo. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani,* Napoli, vol. VIII, p.5-27, 1978.

[28] *Sn44*, §1.106; Cf. PONS, Alain. Vico and Barbarism of Refletion. *New Vico Studies*, Atlanta, v.16, p.1-24, 1998; HOLMES, S. T. The Barbarism of Reflection. In: TAGLIACOZZO, G. (org.). *Vico Past and Present.* Atlantic Highlands: Humanities Press, 1981, p.213-22; GARCÍA, M. G. De la racionalidad a la barbarie de la reflexión en Giambattista Vico. In: HIDALGO-SERNA, E. et al. (orgs.). *Pensar para el nuevo siglo.* Giambattista Vico y la cultura europea. Napoli: La Città del Sole, 2001, p.1.041-1.060.

BOBBIO, N. Vico. In: _____. *La teoría de las formas de gobiero en la historia del pensamiento político*. Tradução espanhola de J. F. Santillán. México: FCE, 1992, p.108-121.

BOSCHETTO, L. Vico e i figliuoli di Dio. Ricerche sui giganti nel "Diritto Universale" e nella "Scienza Nuova Prima". *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Napoli, v.XXIV--XXV, p.79-95, 1994-1995.

DAMIANI, A. M. *Domesticar a los gigantes.* Sentido y praxis en Vico. Rosario: UNR Editora, 2005.

DAMIANI, A. M. La idea de animus en las primeras obras de Giambattista Vico. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, v.XXVI, n.1, p.85-109, 2000.

DAMIANI, A. M. Orden civil y orden metafísico en la "Scienza Nuova". *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla, v.11-12, p.97-105, 1999/2000.

DAMIANI, A. M. Nosce te ipsum. Reflexión y política en Vico. *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla, n.23-24, p.133-150, 2009/2010.

DAMIANI, A. M. La secolarizzazione politica nella "Scienza Nuova". *Bolletino del centro di studi vichiani*, Napoli, v.XXX, p.213-229, 2000.

FASSÒ, G. *Vico e Grozio*. Napoli: Guida, 1971.

GARCÍA, M. G. De la racionalidad a la barbarie de la reflexión en Giambattista Vico. In: HIDALGO-SERNA, E. et al. (orgs.). *Pensar para el nuevo siglo.* Giambattista Vico y la cultura europea. Napoli: La Città del Sole, 2001, p.1.041-1.060.

GROCIO, H. Prolegomena. In: _____. *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz*. Edição bilíngue com tradução espanhola de P. M. Gómez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987.

HART, A. C. La teoria vichiana sulla successione delle forme di stato e le sue implicazione politiche. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani,* Napoli, v.XVII-XVIII, p.153-162, 1987-1988.

HOLMES, S. T. The Barbarism of Reflection. In: TAGLIACOZZO, G. (org.). *Vico Past and Present.* Atlantic Highlands: Humanities Press, 1981, p.213-222.

PONS, Alain. Vico and Barbarism of Refletion. *New Vico Studies*, Atlanta, v.16, p.1-24, 1998.

MAZZOLA, R. I giganti in Vico. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Napoli, v.XXIV--XXV, p.29-78, 1994-1995.

RICHARD, T. Grotius, Carneades and Hobbes. *Grotiana*, Leida, n.4, p.43-62, 1983.

ROBERT, S. Grotius on Scepticism and Self-Interest. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, n.78, p.27-47, 1996.

ROSSI, P. *I segni del tempo.* Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico. Milano: Feltrinelli, 1979, p.100-109.

Sentimentos humanos naturais e histórico-políticos: Vico e Rousseau

Marco Vanzulli[*]

Não espero estabelecer com este estudo alguma filiação entre Vico e Rousseau, mas só conduzir uma leitura, em paralelo, de alguns temas que permitem a consideração geral dos seus pensamentos civis: um confronto que tenta fazer emergir, em negativo, certas escolhas e peculiaridades das posições de ambos os autores, particularmente do genebrino, em relação ao qual o pensamento de Vico desempenha, de certo modo, a função de papel tornassol.

A relação com Hobbes é bem complexa, seja em Vico, seja em Rousseau, com traços de assimilação e oposição. Todavia, para os fins a que me proponho neste texto, pode-se dizer, em uma primeira aproximação, que o Vico da *Scienza nuova*[1] e o Rousseau do *Discurso sobre a desigualdade*[2] são, os dois, anti-hobbesianos no modo de caracterizar a humanidade no estado de natureza e, para sê-lo radicalmente, necessitam desenvolver seriamente a hipótese hobbesiana, historicizando-a,[3] devem ser, em suma, mais hobbesianos

---

[*] Professor do *Dipartimento di scienze umane per la formazione "Riccardo Massa"* da *Università degli Studi di Milano-Bicocca*.

[1] VICO, G. Princìpj di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazione (1744). In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.411-971 (de agora em diante *Sn44*).

[2] ROUSSEAU, J. J. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. In: ______. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes e Discours sur les sciences et les arts*. Paris: Flammarion, 1992, p.150-280; ROUSSEAU, J. J. *Sull'origine dell'ineguaglianza*. Tradução italiana de V. Gerratana. Roma: Editori Riuniti, 1988 (edição indicada, nas nossas citações subsequentes, após a paginação da edição francesa).

[3] Como nos faz ver a história da origem e do desenvolvimento da linguagem, esboçada por Rousseau na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* e no *Ensaio sobre a origem das línguas*, e aquela esboçada por Vico na "Lógica poetica",

do que o próprio Hobbes.[4] Para tanto, procuram então entender que coisa realmente significa o isolamento dos homens naquele estado de natureza postulado por Hobbes, a sua amoralidade, apelando precisamente às paixões que derivam da corporeidade e do instinto de autoconservação.

Recordamos que a primeira versão da *Scienza nuova*, *in forma negativa*, de 1724, que não chegou até nós, era um volume de grande vulto, propriamente, porque desenvolvia um *outro* sistema de direito natural com a refutação das doutrinas jusnaturalistas. Sobre ela, Vico escreve na *Autobiografia* que

> buscava encontrar os princípios do direito natural das gentes dentro daqueles da humanidade das nações, pela via das inverossimilhanças, inconveniências e impossibilidades de tudo isso que os outros tinham antes mais imaginado do que raciocinado.[5]

E o subtítulo da primeira *Scienza nuova*, rápida reconstrução por via positiva da obra de 1724, enuncia que, nela, *se encontram os princípios de outro sistema do direito natural das gentes*.

Há uma posição que se poderia chamar historicista do *Discurso* de Rousseau, isto é, sobre o desenvolvimento e a transformação das mentes, dos costumes e das línguas, em suma, sobre a diacronia como dimensão do discurso filosófico. Existem passos que lembram a teorização viquiana da união entre filologia e filosofia,[6] e também o tema

---

que apresentam muitos pontos de contato, a começar pela origem da linguagem a partir do *urro* e dos *gestos*.

[4] Hobbes, segundo Rousseau, "viu muito bem o defeito de todas as definições modernas do direito natural, mas as conseqüências que resultam da sua própria definição mostram que ele a toma em um sentido que não é menos falso (ROUSSEAU, 1992, p.211; trad. it., p.121).

[5] VICO, G. Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo (1725-1728). In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.54.

[6] Por exemplo: "[...] sobre a razão por que, sendo dois fatos considerados reais e devendo ser ligados por uma série de fatos intermediários, desconhecidos ou vistos como tais, cabe à história, quando a temos, fornecer os fatos que os liguem; cabe à filosofia, em sua falta, determinar os fatos semelhantes que os podem ligar; enfim, sobre a razão por que, em matéria de acontecimentos, a similitude reduz os fatos a um número muito menor de classes diferentes do que se imagina" (ROUSSEAU, 1992, p.221; trad. it., p.131).

– caro a Vico – do estudo do processo sociocultural como aquele que dá as respostas às questões que os filósofos se põem abstratamente.[7]

O contexto historicista do *Discurso sobre a desigualdade* é já logo evidenciado nas primeiras páginas do Prefácio, onde Rousseau põe o problema de distinguir o homem "tal como a natureza o formou" e "todas as mudanças que a sucessão dos tempos e das coisas necessariamente produziu em sua constituição originária",[8] isto é, de distinguir "isso que nele deriva de sua essência [*de son propre fonds*] disso que as circunstâncias e os seus progressos ajuntaram ou mudaram em seu estado primitivo". A alma humana é parecida com a estátua de Glauco desfigurada pelo tempo, pelo mar e as tempestades, e, por isso, deformada a ponto de não parecer um Deus, mas uma besta feroz; uma passagem que Rousseau caracteriza como aquela que procede de "um ser guiado por princípios seguros e imutáveis", por "uma celeste e majestosa simplicidade", a "um informe contraste entre a paixão raciocinante e o entendimento em delírio";[9] uma passagem que leva Rousseau a lamentar, ao mesmo tempo, o estado obsoleto das ciências do homem[10] e a sua vaidade[11] – com a retomada da temática, do primeiro *Discurso,*[12] da desvalorização do saber que não é tanto uma desvalorização da ciência enquanto tal, mas da ciência enquanto

[7] "É nessa lenta sucessão das coisas que virá a solução de uma infinidade de problemas de moral e de política que os filósofos não podem resolver" (ROUSSEAU, 1992, p.255; trad. it., p.161).

[8] Cf. também a repetição da expressão "mudanças sucessivas à constituição humana" (ROUSSEAU, 1992, p.158; trad. it., p.88).

[9] Para a passagem do *Discurso* em sua integralidade, ver: ROUSSEAU, 1992, p.158; trad. it., p.88.

[10] Na primeira linha do Prefácio lê-se "O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem" (ROUSSEAU, 1992, p.157; trad. it., p.87).

[11] E acrescenta: "quanto mais acumulamos novos conhecimentos, tanto mais nos privamos dos meios de adquirir o mais importante de todos, e que, num certo sentido, é por força de estudar o homem que nos tornamos incapazes de conhecê-lo" (ROUSSEAU, 1992, p.157; trad. it., p.87).

[12] De fato, ainda próximo do espirito do *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau lamenta principalmente a ambiguidade do progresso, a sua inconsistência, como no conhecido exemplo da inutilidade da medicina na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*. Ainda que a condenação não seja, pois, tanto da ciência médica em si quanto do luxo, da moleza, da complicação e artificialidade dos costumes que levam aos homens civis mais doenças do que os remédios que a medicina pode fornecer (Cf. ROUSSEAU, 1992, p.179; trad. it., p.105-106).

funcional a uma sociedade que Rousseau condena. Há, já nessas primeiras linhas, todo o programa do escrito rousseauniano, antes mesmo da solução em prol da liberdade civil que proporá o *Contrato Social*. Aqui no *Discurso* Rousseau fala de um "*fonds*" do homem, que coincide com a condição natural. E pode-se dizer que o escopo da obra é descrever e deplorar esta transformação antropológica, que é transformação da alma humana, o esforço de uma natureza sobre outra e a constituição de um segundo gênero de humanidade na qual Rousseau enxerga uma piora: a transformação da bondade espontânea em perversidade reflexiva.[13] A "faculdade de aperfeiçoar-se", que é distintiva do homem e quase ilimitada, é configurada como "a origem de todas as desventuras do homem", que o arranca da condição originária e inocente para torná-lo "o tirano de si mesmo e da natureza".[14]

Rousseau considera a condição humana natural muito seriamente, valendo-se dos estudos das ciências naturais, dos relatos de viagem e do conhecimento do comportamento animal. Ele permanece uma hipótese: o estado de natureza pode não ter nunca existido, mas, de qualquer modo, o homem em tal estado não pode ser aquele descrito por Hobbes e por Locke, que projetam sobre ele categorias, modos de ser, comportamentos e sentimentos do estado civil, como as noções de justo e injusto, de propriedade, ou por outros autores que, inclusive, pressupuseram a existência da autoridade (do mais forte sobre o mais débil) e do governo.[15] É claro, para Rousseau,

---

[13] "Os homens são maus, uma triste contínua experiência dispensa a prova; entretanto, o homem é naturalmente bom, creio havê-lo demonstrado. Que será, pois, que o pode ter depravado a esse ponto, senão as mudanças sobrevindas na sua constituição, os progressos que fez e os conhecimentos que adquiriu? Que se admire quanto se queira a sociedade humana, não será menos verdade que ela conduz necessariamente os homens a se odiar entre si à proporção do crescimento dos seus interesses, a se retribuir mutuamente serviços aparentes, e a se fazer efetivamente todos os males imagináveis. Que se pode pensar de um comércio em que a razão de cada particular lhe dita máximas diretamente contrárias àquelas que a razão pública prega ao corpo da sociedade, e em que cada um tire os seus lucros da desgraça do outro?" (ROUSSEAU, 1992, nota IX, p.184; trad. it., p.180-181).

[14] Para a passagem do *Discurso* em sua integralidade, ver: ROUSSEAU, 1992, p.184; trad. it., p.110.

[15] O parecer de Rousseau no *Discurso* é de que "Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de remontar até ao estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. Uns não vacilaram em supor no homem nesse estado a noção do justo e do injusto, sem se inquietar em mostrar

que o objetivo comum dos filósofos com a investigação do estado de natureza, isto é, a compreensão da sociedade moderna (objetivo partilhado, inclusive, pelo próprio Rousseau), constitui uma pesada hipoteca. No curso do escrito, Rousseau critica insistentemente os pesados modernismos presentes nas caracterizações do estado natural de Hobbes em diante,[16] e também nas observações sobre os outros povos registradas nos relatos de viagens dos europeus,[17] mostrando uma notável sensibilidade de tipo antropológico ao desembaraçar-se do nexo-oposição entre natureza e cultura[18] (a partir dessa cópula ele empreende também a sua crítica à modernidade). Para o conhecimento das leis naturais são necessárias pesquisas empíricas aprofundadas, que se substituem às especulações metafísicas abstratas sobre a lei natural, e nos afastamos da solução quando atribuímos a razão aos homens naturais e às fundações da sociedade.[19] Certamente, para

---

que ele deviera ter essa noção, nem sequer que ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural que cada qual tem de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros, dando, primeiro, ao mais forte a autoridade sobre o mais fraco, fizeram logo nascer o governo, sem pensar no tempo que deve ter passado antes que o sentido das palavras autoridade e governo pudesse existir entre os homens. Enfim, todos, falando sem cessar de necessidade, de avidez, de opressão, de desejos e de orgulho, transportaram ao estado de natureza ideias que tomaram na sociedade: falavam do homem selvagem e pintavam o homem civil" (ROUSSEAU, 1992, p.168; trad. it., p.98).

[16] Isto é, "além do defeito de não serem uniformes, têm ainda o de serem tiradas de muitos conhecimentos que os homens naturalmente não possuem, e vantagens das quais só poderiam fazer alguma ideia depois de terem saído do estado natural" (ROUSSEAU, 1992, p.161; trad. it., p.90).

[17] "Há trezentos ou quatrocentos anos que os habitantes da Europa inundam as outras partes do mundo, e publicam sem cessar novas narrativas de viagens e relatos, e estou persuadido de que só conhecemos homens europeus; ainda parece, diante dos ridículos preconceitos que não desapareceram mesmo entre os homens letrados, que cada qual, sob o nome pomposo de estudo do homem, apenas estuda os homens do seu país" (ROUSSEAU, 1992, p.161; trad. it., p.90).

[18] Segundo ele, "não é empresa de pouca monta discernir o que há de originário e artificial na natureza atual do homem, e conhecer bem um estado que já não existe, que talvez não tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e do qual é, contudo, necessário ter noções exatas, para bem julgar o nosso estado presente" (ROUSSEAU, 1992, p.159; trad. it., p.88). Vale recordar o débito que Lévi-Strauss reconhece ter com Rousseau em *Tristes trópicos*.

[19] "Os modernos, só reconhecendo sob o nome de lei uma norma prescrita a um ser moral, isto é, inteligente, livre e considerado em suas relações com outros seres, limitam consequentemente ao único animal dotado de razão, isto é, ao homem, a competência da lei natural [...]. De sorte que todas as definições desses homens

conhecer a lei natural não basta só pesquisa empírica, é necessário mais filosofia do que se pensa,[20] e aquilo que Rousseau apresenta como propriamente hipótese e conjecturas – "*des raisonnements hypothétiques et conditionnels*"[21] – propõem como escopo o "conhecimento dos reais fundamentos da sociedade humana".[22] Além do erro que consiste na projeção de características do homem contemporâneo sobre o estado de natureza, segundo o *Discurso* de Rousseau, esse último também foi erroneamente identificado com as primeiras formações sociais em que ainda se encontravam os povos selvagens descritos nos relatos de viagem: tratar-se-ia, porém, de um primeiro nível do desenvolvimento social em que já se fizeram manifestos sentimentos e disposições morais desconhecidos ao isolado homem primitivo, como o amor, a inveja, a honra, a vingança, a crueldade.[23] Se Rousseau define a sua própria abordagem do estado de natureza como uma "descrição hipotética", seu objetivo com ela, todavia, é destruir preconceitos mediante uma escavação radical histórica e filosófica. Portanto, é necessário reformular a tarefa de "conhecer o homem natural" e a lei natural deve falar "diretamente com a voz da natureza".[24]

Em relação ao jusnaturalismo, o estado de natureza de Rousseau é anterioridade em relação à razão. Pré-racionalidade são o instinto de conservação[25] (o instinto fundamental para Hobbes)

---

sábios, definições, aliás, em perpétua contradição entre si, concordam somente em que é impossível entender a lei da natureza e, por conseguinte, obedecer-lhe, sem ser um grande pensador e profundo metafísico: isso significa precisamente que os homens tiveram de empregar, para o estabelecimento da sociedade, luzes que só se desenvolvem com muita dificuldade e para muito pouca gente no seio da própria sociedade" (ROUSSEAU, 1992, p.160-161; trad. it., p.90).

[20] ROUSSEAU, 1992, p.159; trad. it., p.88.

[21] ROUSSEAU, 1992, p.169; trad. it., p.98-99.

[22] ROUSSEAU, 1992, p.160; trad. it., p.89.

[23] Segundo ele, "foi por não terem distinguido suficientemente as ideias e notado como esses povos já estavam longe do primeiro estado de natureza, que muitos se apressaram em concluir que o homem é naturalmente cruel e tem necessidade de polícia para abrandá-lo, quando não há nada tão manso como ele em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza em distância igual da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil, e limitado tanto pelo instinto quanto pela razão a se preservar do mal que o ameaça, é impedido pela piedade natural de fazer mal a quem quer que seja, não sendo por nada levado a isso, mesmo depois de tê-lo recebido" (ROUSSEAU, 1992, p.228-229; trad. it., p.139).

[24] ROUSSEAU, 1992, p.161; trad. it., p.90-91.

[25] Rousseau distingue amor de si e amor próprio: "O amor de si mesmo é um

e a *piedade*. O direito natural resulta da combinação desses dois princípios, e Rousseau exclui a existência de um autônomo "princípio de sociabilidade", com o claro intento de opor-se, também ele, e como Hobbes, à naturalidade da sociedade proposta por Aristóteles no início da *Política.*[26] A sociedade possui então caráter artificial e não necessário. O impulso à piedade cede somente, e legitimamente, àquele de conservação,[27] que é testemunho do utilitarismo fundamental próprio do homem.[28]

A piedade, instinto proto-social, "inspira-nos uma repugnância instintiva a ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível, sobretudo os nossos semelhantes";[29] é um princípio que Hobbes não intuiu jamais,

> dado ao homem para atenuar, em algumas circunstâncias, a ferocidade de seu amor próprio, o instinto de conservação, antes que esse amor nascesse (*Nota XV*): tal princípio modera o ardor pelo benefício próprio com uma inata repugnância em ver sofrer o próprio semelhante [...] precede nele o uso de qualquer reflexão e é tão natural que também as bestas dão frequentemente provas tangíveis disso.[30]

Rousseau elogia Mandeville por ter compreendido que a piedade é complementar à razão, de outro modo os homens seriam monstros, mas o critica por não ter compreendido que "dessa única

---

sentimento natural que leva todo animal a velar por sua própria conservação, e que, dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio é apenas um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si do que de qualquer outro, que inspira nos homens todos os males que se impingem mutuamente, e que é a verdadeira fonte da honra. Bem entendido isso, repito que, no nosso estado primitivo, no verdadeiro estado de natureza, o amor-próprio não existe" (ROUSSEAU, 1992, nota XV, p.212; trad. it., p.208).

[26] ROUSSEAU, 1992, p.162; trad. it., p.91.

[27] Ele "jamais fará mal a outro homem, nem mesmo a nenhum ser sensível, exceto no caso legítimo em que, estando em jogo a sua conservação, é obrigado a dar preferência a si mesmo" (ROUSSEAU, 1992, p.162; trad. it., p.91).

[28] O homem selvagem, em seus primeiros desenvolvimentos socioculturais, descobre esta verdade geral sobre os homens: "Instruído pela experiência de que o amor pelo bem-estar é o único móvel das ações humanas, achou-se em condição de distinguir as raras ocasiões em que o interesse comum lhe devia fazer contar com a assistência dos seus semelhantes, e aquelas mais raras ainda em que a concorrência lhe devia fazer desconfiar deles" (ROUSSEAU, 1992, p.224; trad. it., p. 135).

[29] ROUSSEAU, 1992, p.162; trad. it., p.91.

[30] ROUSSEAU, 1992, p.211-212; trad. it., p.122.

qualidade derivam todas as virtudes sociais que ele contesta aos homens".[31] E paradoxalmente a piedade, sentimento do selvagem isolado, é o mais social dos sentimentos humanos, base de todos os sentimentos altruísticos, enquanto o homem em sociedade – e imagem paradigmática dessa condição é o filósofo que refreia a inclinação à piedade, que prova quando um semelhante seu vem massacrado sob a sua janela, com a ajuda de argumentos racionais, garantindo-lhe um sono tranquilo – curva-se sobre si mesmo, o amor próprio o torna indivíduo, o separa dos outros a reflexão, isto é, o cálculo das próprias utilidades: cinismo, egoísmo, racionalidade separada das paixões generosas do impulso. É a "barbárie da reflexão" que, com Vico, Rousseau condena quando condena o próprio tempo. Para Rousseau, desenvolvimento do indivíduo e melhoramento da humanidade não caminham par e passo.[32] Prova disso é a adesão de Rousseau (não incondicionada, todavia) à primeira etapa da vida associada, aquela da comunidade aldeã. Ainda que "a bondade conveniente ao puro estado de natureza não fosse mais oportuna à sociedade nascente", o estado de vida aldeã parece a Rousseau como, de qualquer modo, desejável, assim como a juventude do gênero humano se contrapõe à decrepitude do mundo contemporâneo.[33] Rousseau se coloca aqui – junto de Vico – entre os primeiros a refletir sobre a ambiguidade da relação entre o problema do individualismo e o desenvolvimento da civilização.[34]

A piedade no estado de natureza de Rousseau assume uma certa consistência e de espontâneo "sentimento natural" torna-se um

---

[31] ROUSSEAU, 1992, p.213-214; trad. it., p.123-124.

[32] Como ele escreve: "todos os progressos ulteriores [após o estado comunitário selvagem que segue ao estado de natureza] foram, aparentemente, outros tantos passos para a perfeição do indivíduo, mas, de fato, passos em direção à decrepitude da espécie" (ROUSSEAU, 1992, p.213; trad. it., p.140).

[33] "Assim, embora os homens se tivessem tornado menos tolerantes, e a piedade natural já tivesse sofrido certa alteração, esse período do desenvolvimento das faculdades humanas, guardando um justo meio entre a intolerância do estado de natureza e a petulante atividade de nosso amor-próprio, devia ser a época mais feliz e mais durável. [...] O exemplo dos selvagens, que estiveram quase todos nesse estado, parece confirmar que o gênero humano fora feito para nele ficar sempre; e que foi essa a verdadeira juventude do mundo" (ROUSSEAU, 1992, p.230-231; trad. it., p.140).

[34] Dentre os numerosos exemplos que se seguiram, podemos recordar Marx, sobretudo aquele dos *Grundrisse*, e Durkheim.

preceito da natureza: "Faça o teu bem com o menor dano possível aos outros", em substituição à "sublime máxima de justiça racional", "Faça aos outros aquilo que gostaria que fosse feito a você". A piedade torna-se o sentimento das boas ações, ou da abstenção das más, no estado natural, sentimento que

> concorre para a conservação mútua da toda a espécie [...] Não obstante possa ser próprio de Sócrates e dos espíritos de mesmo temperamento alcançar a virtude pela razão, o gênero humano não existiria mais, há muito tempo, se a sua conservação dependesse só dos raciocínios daqueles que dele fazem parte.[35]

Esse sentimento humano-animal-natural da piedade transforma-se no sentimento que Rousseau descreve após o nascimento da propriedade, quando as relações entre os homens são marcadas por um estado, agora, de desigualdade relacional, ao qual se opõe a igualdade relativa do estado de natureza, e por laços sociais de dominação e poder. A transformação antropológica é o separar-se e a supremacia do aparecer sobre o ser,[36] consequência da dependência e da coação dos homens uns pelos outros, da hipocrisia, da prepotência, da ambição: do cinismo da sociedade desenvolvida.

Com algumas significativas diferenças – que anuncio a seguir – é este o ponto em que se manifesta um tema condutor do ataque antijusnaturalista viquiano. Também Vico leva a sério a figura do *bestione*, mas o encontra privado de sentimentos e de humanidade: "estúpidos, insensatos e horríveis bestas", escreve.[37] No estado de natureza "não havia nenhuma espécie de humanidade",[38] e os *bestioni* são por ele chamados de "ímpios vagabundos", "que possuíam aspecto de homens e costumes de bestas nefandas":[39] inútil, portanto, buscar ali qualquer traço de humanidade. Como veremos, não são preocupações de tipo teológico que levam Vico a descrever, desse modo, o homem que é pura natureza.

---

[35] ROUSSEAU, 1992, p.214-215; trad. it., p.124.
[36] ROUSSEAU, 1992, p.235; trad. it., p.143.
[37] *Sn44*, §374, p.569.
[38] *Sn44*, §688, p.761.
[39] *Sn44*, §688, p.762.

O amor como sentimento moral é, para Rousseau, inexistente no estado de natureza.[40] O amor era só impulso físico, sem sentimento, e inclusive o amor para com os filhos era desconhecido pelas mães.[41] O amor é fruto dos primeiros passos da civilização, efeito da formação da família, com funções que vão se diversificando na vida de uma mesma casa, é efeito, portanto, de uma condição social e não se pode encontrar no vagar ferino do solitário na floresta.[42] Em Vico, por outro lado, o afeto em relação aos filhos é ausente não só no estado de natureza, onde nem sequer existe a noção de filho, mas nos próprios costumes arcaicos. Como nota Riccardo Caporali, "a ternura e o amor são um desdobramento da *humanitas*, uma conquista da idade dos homens", que se vincula a razões utilitárias, embora seja ausente na época do domínio nobiliário sobre os plebeus.[43] Para Rousseau, em vez disso, é nessa época arcaica que surgem os amores e a ternura familiares.[44]

O interesse viquiano é pela constituição das primeiras comunidades humanas. Também Vico, alinhado com a corrente

---

[40] "Ora, é fácil ver que a moral do amor é um sentimento factício, nascido dos costumes da sociedade e celebrado pelas mulheres com muita habilidade e cuidado para estabelecerem o seu império e tornar dominante o sexo que deveria obedecer. Fundado sobre certas noções do mérito ou da beleza que um selvagem é incapaz de ter, e sobre comparações que não está em condição de fazer, esse sentimento deve ser quase nulo para ele" (ROUSSEAU, 1992, p.216; trad. it., p.126).

[41] "Como a fome e outros apetites o faziam experimentar alternativamente diversas maneiras de existir, houve uma que o convidou a perpetuar a sua espécie; e esse pendor cego, desprovido de todo sentimento de coração, não produzia senão um ato puramente animal: satisfeita a necessidade, os dois sexos nunca mais se reconheciam e o próprio filho nada mais representava para a mãe logo que podia passar sem ela" (ROUSSEAU, 1992, p.222; trad. it., p.134).

[42] "Os primeiros desenvolvimentos do coração foram o efeito de uma situação nova que reunia em uma habitação comum os maridos e as mulheres, os pais e os filhos. O hábito de viver coletivamente fez nascer os mais doces sentimentos conhecidos pelos homens: o amor conjugal e o amor paternal" (ROUSSEAU, 1992, p.226; trad. it., p.137).

[43] Deixamos de lado o sentimento de pudor de que fala Vico, já que ele aparece, mais do que outro, como expediente para passar da situação do *bestione* àquela das primeiras comunidades, um *deus ex machina* para refletir aquele outro *deus ex machina*, o temor divino, que, em certo ponto, surgiria para civilizá-lo. Não há dúvidas de que o homem tenha se tornado civilizado no interior e através das religiões, mas sempre comunitariamente.

[44] CAPORALI, R. La "tenerezza" e la "barbarie". In: ______. *La tenerezza e la barbarie*. Studi su Vico. Napoli: Liguori, 2006, p.103-104. Caporali fala justamente das "origens materiais dos sentimentos" em Vico (Ibid., p.106).

principal da modernidade, não pôde contentar-se com a franca naturalidade da sociedade civil formulada no início da *Política* de Aristóteles. A "voz da natureza" neste sentido pré-civil interessa a Vico relativamente, porque é uma condição limítrofe, às margens da história; interessa-lhe, por outro lado, a humanidade das comunidades, segundo um discurso, porém, que não aceita mais tratar a história e a pré-história como modelo abstrato dirigido ao político em termos modernos (e nem mesmo é verdadeiro o contrário, isto é, que a Vico interessa o homem poético, arcaico e não a modernidade). É evidente também para Vico – que segue camuflando, o quanto pode, a tese dos pré-adâmitas de La Peyrère – que a passagem para a sociedade é um êxito não garantido, mas a principal diferença aqui em relação a Hobbes e a Rousseau é que a natureza humana não é um dado natural originário, o "*fonds*" de que fala Rousseau, e sim um processo: essa se constitui num fazer-se histórico e, por isso, em todos os aspectos, coincide com o processo de humanização.[45] Pensa-se na expressão "as gentes recém-chegadas à humanidade".[46] Certamente, também Rousseau demonstra não conceber a natureza humana como um dado fixo, visto que aquilo que chamei historicismo do *Discurso* consiste precisamente em descrever a passagem da igualdade à desigualdade como uma transformação antropológica, como uma desnaturação da natureza humana, mas se trata principalmente de uma desnaturação, isto é, de qualquer coisa que vem deformada, porque a forma animal-natural permanece como modelo daquelas qualidades e disposições de vida que é preciso recuperar (e não como uma condição à qual retornar, coisa que, para o próprio Rousseau, não tem sentido). Em Vico, por sua vez, não é o dado natural do homem isolado, que vaga pela floresta, a referência positiva, mas sim a primeira constituição da humanidade, com a qual ocorre a constituição da história: é a primeira natureza humana histórica, é um *fato histórico*, o ato de vir a ser das comunidades em torno ou sobre os costumes e princípios fundadores da humanidade, que vale como modelo de boa natureza humana, isto é, que oferece aqueles parâmetros de humanidade dentro dos quais

---

[45] Indico aqui o meu: VANZULLI, M. La natura umana nella "Scienza Nuova". *Quaderni Materialisti*, Milano, n.9, p.197-207, 2010.
[46] *Sn44*, §629, p.728.

todas as sociedades devem permanecer para não corromperem-se. Não nos esqueçamos que, para Vico, o estado inocente animal do homem é estigmatizado como *barbárie*, barbárie do sentido, que corresponde, no cume da civilização, a outro tipo de barbárie, no limite coincidente com aquela originária: a barbárie da reflexão.

É preciso então, tanto para Vico quanto para Rousseau, superar o abstrato racionalismo hobbesiano que acredita ser cruamente realístico em sua definição dos impulsos humanos fundamentais, mas, pelo contrário, pinta um homem primitivo já cartesiano e racionalisticamente orientado em suas escolhas, diferentes são, contudo, as determinações do estado de natureza hobbesiano que os nossos dois autores não aceitam. O homem hobbesiano no estado de natureza se acha marcado por uma prepotência e uma violência que são, para Rousseau, sociais, e que Vico, ao contrário, mantém também no *bestione*, violento porque não pio, mas com o objetivo de se reportar, também ele, à violência como fator fundamental das primeiras contendas sociais, que são contendas agrárias, imediatamente assinaladas pelo conflito, pelo domínio e pela exploração do trabalho. Vico não exclui, diversamente de Rousseau, a crua violência das primeiras relações inter-humanas (certamente não é uma violência gratuita, já que essa somente pode ser uma violência cínica, disposição sentimental desconhecida ao homem primitivo e arcaico), que é uma violência pelo domínio sobre o homem, pela terra e os bens. Para Rousseau, entretanto, ela está excluída do estado de natureza como estado animal e selvagem ou, em todo caso, confinada nos limites de uma animalidade ingênua da qual estão excluídos os aspectos da crueldade e da brutalidade, e, no que diz respeito às sociedades dominadas pela potência da propriedade, também das primeiras comunidades simples e harmônicas da segunda parte do *Discurso*. Em suma, Vico não concede docilidades à animalidade originária do homem, é um estado pré-civil e, portanto, um estado de obtusidade, não só sem luzes, mas sem adequação a um modelo (a não ser a modelo negativo de carência do liame social, como ocorre na barbárie da reflexão). No *bestione* tudo está ainda em potência, e todos os sentimentos, inclusive a piedade, são sociais. Vico chama a piedade – entendendo-a não tanto a compaixão de que fala Rousseau, quanto o conjunto das

disposições que concernem a esfera da religiosidade – “a mãe de todas as morais, econômicas e civis virtudes”, em todas as nações, o início da “moral poética”, isto é, da moral *tout-court*. Mas a piedade não é um sentimento pertencente ao homem-animal do estado de natureza, ao invés, “a piedade começou pela religião, que propriamente é temor da divindade”.[47] Vico não pensa em enfatizar uma inocência dos *bestioni*, a não ser precisamente em oposição à outra barbárie, aquela da reflexão, em que a humanidade é individualista, cínica e egoísta no seu refinamento e estéril agudeza – e aqui o tom é semelhante àquele da contraposição rousseauniana entre o ingênuo selvagem e o homem corrompido. Fica claro então, em ambos os casos, o objetivo de indicar a boa vida civil, que concede ao homem todas as suas boas faculdades – no que tange a Rousseau, esse tema está presente sobretudo no *Contrato social*, já porque no *Discurso* não há qualquer *pars costruens* substancialmente desenvolvida ou, se desejamos encontrar elementos sócio-políticos positivos, no máximo estão ali *in nuce*. Na dignidade VII da *Scienza nuova* Vico diz que os homens associais vivem todos para suas utilidades privadas e que só a legislação, ou os homens vivendo sob leis civis, transforma a “ferocidade, a avareza, a ambição, que são os três vícios que atravessam todo o gênero humano”, em artes socialmente uteis: “a milícia, o comércio e a corte”. Mas quando pensa nessas “paixões” humanas – “esses três grandes vícios que certamente destruiriam a geração humana sobre a terra [...] pelos quais viveriam como bestas feras em solidão”, que socialmente transformadas fazem “a fortaleza, a opulência, e a sabedoria das repúblicas [...] a felicidade civil” – Vico pensa mais na vida social dominada pelo individualismo do que no estado de natureza.[48]

Vico, por outro lado, não teria nunca subscrito a famosa frase do *incipit* da segunda parte do *Discurso*, em que Rousseau diz que quem tivesse arrancado as cercas da propriedade privada ou superado o fosso gritando que os frutos são de todos e a terra de ninguém teria sido um benfeitor da humanidade. Para além da função que esse expediente retórico desempenha no *Discurso*, para Vico, a emancipação se concebe

[47] *Sn44*, §503, p.644.
[48] Cf. *Sn44*, §132 e §133, p.497.

como um processo que se dá por meio da exploração e da desigualdade da propriedade e dos homens. A ideia de propriedade certamente nasce, para Rousseau, de um processo histórico, e, todavia, nele não é de todo ausente a crítica moral à origem da propriedade enquanto impostura, que remete a uma posição subjetivista e voluntarista de todo estranha à mentalidade viquiana, para a qual a questão se coloca, em vez disto, no domínio das duras relações materiais entre grupos sociais. O individuo e a consciência não desempenham função autônoma alguma no processo sociocultural viquiano. Quando Rousseau, no início do Livro II do *Discurso*, esboça o desenvolvimento das ideias dos homens como fontes das práticas que vão desenvolvendo, encara essas primeiras aquisições do gênero humano, na caça, na pesca, nas vestimentas e nas primeiras habitações rudimentares, pelo ponto de vista de uma psicologia individual, ponto de vista que Vico abandona inicialmente (e que jamais segue efetivamente), pois nem mesmo se empenha em entrar na psique e nos movimentos do Robinson isolado, somente na mentalidade coletiva. Rousseau descreve um processo entre a metalurgia e a agricultura que se vale das qualidades psicológicas dos indivíduos, em que "as qualidades pessoais estão na origem de todas as outras",[49] e cita assim "o mais hábil", "o mais engenhoso" etc.,[50] que lembram, de certo modo, os "débeis", "miseráveis" e os "pios, castos, fortes e também potentes", que Vico põe no início da constituição da propriedade agrícola,[51] no mundo, diríamos, proto-social arcaico, o mundo dos recintos e dos altares originários, mas, observando bem, essas qualidades primigênias postuladas por Vico não pertencem aos indivíduos, mas são os traços distintivos dos homens em sociedade, que tomam da sociedade as qualidades de religiosos, fortes, castos etc., e dos *bestioni* no estado de natureza, que se distinguem entre si somente por meio da força.[52] Com esse propósito vale notar que a religião, fenômeno coletivo por excelência, não aparece nomeada no

[49] ROUSSEAU, 1992, p.252; trad. it., p.158.
[50] ROUSSEAU, 1992, p.234; trad. it., p.143.
[51] Cf. *Sn44*, §17, p.426.
[52] Uma força natural, diversa da força dos "pios e castos", temperada pelo trabalho: "Os ímpios-vagabundos-débeis, perseguidos pelos mais robustos, a estes altares recorrendo, os mais fortes mataram os violentos e ali receberam em proteção os débeis" (*Sn44*, §17, p.426).

Discurso, deixando assim de lado o dado antropológico fundamental da religiosidade coletiva dos selvagens. Certamente, se na ficção do estado de natureza o *bestione* isolado é a-religioso ou pré-religioso, todavia, a religiosidade pervasiva é o aspecto constitutivo das comunidades arcaicas; é a religião do trovão que interrompe o vagar ferino e introduz os sentimentos e a humanidade, gerando, a partir do *bestione*, o homem.

Seja como for, Vico está interessado em alcançar o momento capital em que a exploração se torna, com a união dos *patres* em reação aos *famoli*, um conflito entre ordens.[53] Em um certo sentido, Vico começa ali onde Rousseau termina, isto é, nas formas sociais do conflito acerca da propriedade e das honrarias: na economia e na política. A intenção do *Discurso* de Rousseau é outra e, nesse ponto, aquilo que chamei o seu historicismo mostra os próprios limites. Com a propriedade, segundo o genebrino, os desenvolvimentos socioculturais seguem rapidamente, e surpreende ler, de um ponto de vista viquiano, Rousseau considerar que tais desenvolvimentos possam ser, nesse ponto, facilmente reconstruídos por cada um: "*chacun peut aisément suppléer*".[54] Enquanto discute a relação dinâmica de pobreza e riqueza e os costumes gerados por ela, Rousseau insere a situação de guerra de todos contra todos e retoma ao pé da letra o discurso racionalista hobbesiano e a instauração do pacto.[55] O pacto é compreendido, porém, como impostura do rico, que atribui ao Estado a função dada por Hobbes: dotado de uma racionalidade específica e conduzido em nome da utilidade comum, que Rousseau não nega, ajuntando-lhes, porém, a razão de ser da defesa do rico e da propriedade e a desigualdade da exploração: o Estado é criado em certo sentido só para esse escopo.[56] O subjetivismo de Rousseau fica patente na sua

[53] Rousseau considera a teoria do nascimento do Estado como "união dos débeis", mas rejeitou-a, preferindo a "forte / débil", expressão que ele julga equivocada, a cópula "rico / pobre" (ROUSSEAU, 1992, p.252; trad. it., p.158).
[54] ROUSSEAU, 1992, p.235; trad. it., p.143.
[55] ROUSSEAU, 1992, p.237-238; trad. it., p.145-146.
[56] Ou como escreve Rousseau: "é mais razoável acreditar ter sido uma coisa inventada por aqueles a quem é útil do que por aqueles a quem prejudica" (ROUSSEAU, 1992, p.237-238; trad. it., p.145-146).

teoria do contrato.[57] Apesar da teoria do pacto como impostura, Rousseau demonstra interessar-se por ela e estabelece, ao final da segunda parte do *Discurso*, o problema da inalienabilidade, além da vida, da *liberdade* que será resolvido no *Contrato social.*[58] Agindo assim Rousseau acaba ocultando o tema do conflito entre grupos (ainda que fossem apenas esboçados na dicotomia de ricos e pobres), e isso segundo uma certa lógica, pois o modo como havia concebido o pacto não permitia nenhuma solução em termos de desenvolvimento imanente da civilização. Abre-se aqui a questão da relação entre este quadro de desenvolvimento da humanidade, que vai da natureza à sociedade, e o modelo contratualista, questão que se repropõe também para o *Contrato social,*[59] ainda que se pudesse discutir se o interesse em determinar o processo sociocultural fosse aspecto fundamental do texto de Rousseau, considerando o *deus ex machina* das catástrofes naturais que intervêm causando a passagem ao desenvolvimento da linguagem e das nações, e cujo aspecto fundamental é o da difusão cultural por parte dos mais evoluídos.[60]

[57] É provável que haja neste ponto alguma retomada da literatura libertina.

[58] O *Discurso* já faz uso da noção de contrato, ainda que remeta sua abordagem a outro texto: "Sem entrar agora nas pesquisas que ainda estão por fazer sobre a natureza do pacto fundamental de todo governo, limito-me, seguindo a opinião comum, a considerar o estabelecimento do corpo político como um verdadeiro contrato entre o povo e os chefes que ele escolhe; contrato pelo qual as duas partes se obrigam à observância das leis nele estipuladas e que formam os laços da sua união" (ROUSSEAU, 1992, p.237-238; trad. it., p.145-146).

[59] No próprio *Contrato social*, a noção de contrato foi considerada como sendo somente formal, como comenta Sabine: "dada a sua crítica ao homem natural, ele deveria ter evitado absolutamente o conceito de contrato, como privado de significado e enganador. Ele conservou, contudo, a expressão, pois lhe agradava o seu reclame popular e, para não tornar muito manifesta a contradição, suprimiu a crítica ao estado de natureza que havia escrito contra Diderot". Mas o seu contrato era destituído de um significado definido: antes de tudo, nada tem a ver com os direitos e os poderes do governo, pois o governo outra coisa não é que o representante do povo, e é de tal forma destituído de poderes independentes que não pode se constituir numa parte independente; em segundo lugar, já que a comunidade não é feita de cidadãos, mas é a eles contemporânea, a palavra contrato era, por isso, mais enganadora que qualquer outro termo que Rousseau teria podido escolher (SABINE, G. H. *Storia delle dottrine politiche*. Tradução italiana de L. de Col. Milano: Etas, 2003, p.449-450). Todavia, aqui não se trata tanto da instituição da comunidade, mas do modo de governo em que se exprime efetivamente a vontade geral, e não a vontade de todos ou a vontade de poucos.

[60] "Grandes inundações ou terremotos cercaram de águas ou de precipícios

Aquele de Vico é um historicismo que não podemos dizer plenamente progressista: há uma ambiguidade e um risco profundo no abrir-se da razão em sua primeira manifestação sensível-fantástica. A idade da razão viquiana se encontra, porém, em uma tensão com a idade arcaica, que pode ser também fecunda, se bem que nunca fixa e garantida (também aqui nenhum iluminismo é fácil), enquanto nos dois *Discursos* há um corte, uma nítida cisão. As duas posições encontram, entretanto, pontos interessantes de coincidência, especialmente ali onde Vico trata da barbárie da reflexão. O que identifica os dois autores à luz das teorias do progresso e do historicismo clássico, foi ter insistido fortemente sobre a ambiguidade da civilização – advertindo não tanto sua negatividade, mas principalmente seu caráter ambíguo, contraditório, suas vantagens e suas perdas, em uma perspectiva que, em ambos os autores, não se deixa fascinar pela solução fácil do relativismo dos valores e dos caracteres das épocas autônomas.[61]

A humanidade da barbárie da reflexão, com sua vazia civilização e seu cinismo se assemelha muito à civilidade refinada criticada por Rousseau nos dois *Discursos*, e uma das soluções que Vico propõe para ela é que estes homens refinados e maldosos sejam submetidos por um povo mais jovem, mais virtuoso:

> tais povos, de tão corrompidos, haviam já, antes de tudo, se tornado escravos pela natureza de suas paixões desenfreadas (pelo luxo, pela delicadeza, pela avareza, pela inveja, pela soberba e a pompa) e, pelo prazer da sua vida dissoluta, revolviam-se em todos os vícios próprios de escravos vilíssimos (de serem mentirosos, espertalhões, caluniadores, ladrões, covardes e fingidos), tornam-se escravos por direito natural

cantões habitados; revoluções do globo desarticularam e cortaram em ilhas porções do continente. Concebe-se que, entre homens assim aproximados e forçados a viverem juntos, deve ter se formado um idioma comum, mais depressa do que entre aqueles que erravam livremente pelas florestas da terra firme. Assim, é muito possível que, após seus primeiros ensaios de navegação, alguns insulares nos tenham trazido o uso da palavra" (ROUSSEAU, 1992, p.227; trad. it., p.138).

[61] É esta a interpretação de Vico feita por Isaiah Berlin (BERLIN, I. *Vico and Herder.* Two studies in the history of the ideas. London: The Hogarth Press, 1976) e que, a meu ver, é um total mal-entendido em relação ao pensamento do filósofo napolitano.

> das gentes, que emana de tal natureza das nações, e vão ser sujeitados por nações melhores, que tenham-lhes conquistado com as armas, e por estas conservam-se reduzidas a províncias.[62]

A mesma juventude e virtude proposta também por Rousseau à civilidade corrompida a ele contemporânea.

Todavia não pode ser este o ponto conclusivo de um confronto – ainda que certamente parcial – entre Vico e Rousseau. Enquanto para o Rousseau do *Discurso sobre a desigualdade* o desenvolvimento histórico traz consigo uma perda e o moderno apresenta uma aporia política que depois *O contrato social* se encarregará de resolver, elogiando sim a maior liberdade civil em comparação àquela natural, mas excluindo a confiança no processo histórico (ao aderir assim ao modelo do racionalismo jusnaturalista), para Vico o processo, embora carregado finalmente dos riscos que apontamos antes, revela-se emancipatório, e libera o homem da dominação arcaica, nas suas formas principais, aquela sacerdotal dos "deuses" e aquela feudal dos "heróis".[63]

Tradução do italiano:
Sertório de Amorim e Silva Neto

Referências

Obras de Vico

VICO, G. Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo (*Vita*). In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.5-85.

VICO, G. Princìpj di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazione (*Sn44*). In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.411-971.

Outras obras

BERLIN, I. *Vico and Herder.* Two studies in the history of the ideas. London: The Hogarth Press, 1976.

[62] *Sn44*, §1.105, p.966-967.

[63] É o que sobressalta justamente Trabant: "Vico é na realidade um anti-Rousseau: para ele, seu mundo é sem dúvida um mundo melhor, civilizado, *liberado* do obscuro caráter selvagem da pré-história, da idade média, dos antigos germanos, dos povos americanos" (TRABANT, J. *La scienza nuova dei segni antichi.* La sematologia di Vico. Tradução italiana de D. Di Cesare. Bari: Laterza, 1996, p.127).

CAPORALI, R. La “tenerezza” e la “barbarie”. In: _____. *La tenerezza e la barbarie.* Studi su Vico. Napoli: Liguori, 2006, p.99-108.

ROUSSEAU, J. J. Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes. In: _____. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes e Discours sur les sciences et les arts*. Paris: Flammarion, 1992, p.150-280.

ROUSSEAU, J. J. *Sull’origine dell’ineguaglianza*. Tradução italiana de V. Gerratana. Roma: Editori Riuniti, 1988.

SABINE, G. H. *Storia delle dottrine politiche*. Tradução italiana de L. de Col. Milano: Etas, 2003.

TRABANT, J. *La scienza nuova dei segni antichi.* La sematologia di Vico. Tradução italiana de D. Di Cesare. Bari: Laterza, 1996.

VANZULLI, M. La natura umana nella “Scienza Nuova”. *Quaderni Materialisti*, Milano, n.9, p.197-207, 2010.

As ambiguidades do estado de natureza em Platão e Vico

*Vladimir Chaves dos Santos**

Para alguns filósofos, como Platão e Vico, a história é sempre dramática e, por isso, ambígua. Dramática no sentido de que a história é aberta à escolha humana e, parafraseando Aristóteles, tanto mais trágica quanto mais as escolhas lhe determinam. A ambiguidade, do ponto de vista epistemológico, é sempre uma tensão entre aspectos opostos, que dificulta a avaliação dos fatos. A constatação das ambiguidades da história resulta em uma atitude, em certo sentido, cética, à maneira da Nova Academia, aquela que pesquisa as teses contrárias, isto é, procura mostrar sempre os dois lados da moeda, de modo que a descrição prevalece sobre o juízo de valor.

Platão, na *República,*[1] ao conceber a gênese da sociabilidade humana, contrapõe duas cidades: uma que se organiza em função do necessário e da autossuficiência, que é feliz e pacífica (369b-372d), e outra, que, em função do conforto e do luxo desnecessário, torna-se doentia, desequilibrada e imperialista (372d-374e). Mais adiante, dá-se a gênese de uma terceira cidade, a polis perfeitamente boa (420b-434d), que nasce da adequada educação do guardião, incumbido do governo e que espelha na polis a justiça que tem em seu caráter. Aparentemente, tem-se aí um problema não resolvido que pode causar estranhamento. É o fato da polis perfeita nascer, não da primeira cidade, mas da segunda, do governo do guerreiro, daquele que exerce uma atividade originalmente inerente à cidade doentia,

---

* Professor adjunto do Departamento de Filosofia e do Progama de Pós-graduação em Filosofia da *Universidade Estadual de Maringá*.

[1] PLATÃO. *A República*. Tradução portuguesa de Maria Helena da Costa Pereira. Lisboa: Calouste, 1990.

a guerra, oriunda de uma necessidade que decorre de uma cultura do excesso e do supérfluo. Entretanto, talvez o problema possa ser resolvido mediante a reconstrução do processo histórico aí implícito.

Do ponto de vista histórico, a primeira cidade, aquela que demonstra que o homem é um ser social (369b-c),[2] é um entre tantos retratos platônicos do estado original da humanidade. Os homens, aí, vivem de modo frugal, saudável e em paz, cultuando seus deuses por ocasião de festas regulares (372b-d). Tal descrição evoca o quadro da idade de ouro em Hesíodo.[3] Essa cidade primitiva que realiza a autossuficiência não é, entretanto, a cidade ideal, tal como se tornou notória. A ambiguidade manifesta-se, no contexto da polifonia do diálogo platônico, por conta de um comentário do interlocutor de Sócrates, Glauco. Ele chama a atenção para um aspecto que mais tarde no mito do *Político* pode caracterizar a ambiguidade intrínseca à vida da idade de ouro: talvez não haja aí dignidade maior do que a vida animal. Glauco refere-se a ela como uma "cidade de porcos". Seja como for, essa cidade não é aquela perfeitamente justa que se procura. A vida da cidade primitiva é comunitária e feliz e sua felicidade é baseada na autossuficiência da comunidade, ao passo que a felicidade da cidade ideal está ancorada na sabedoria.

Já no mito de Kronos do diálogo *Político*, a história é inserida no âmbito de uma dimensão cosmológica, na qual se alternam ciclos regidos por um deus em que prevalecem a inteligência (*nous*) e a ordem, e ciclos em que o universo é abandonado a si mesmo, de tal modo que prevalecem o elemento corpóreo e o caos. Três ciclos são descritos, os dois regidos por deus, intercalados por um outro ciclo de desordem.[4] Os regidos por deus são os ciclos de Kronos e o de Zeus.

---

[2] Platão parte do princípio de que o homem "não é autossuficiente, mas precisa de muitas coisas", o que o torna dependente de outros homens com os quais obtém aquilo que precisa. Por meio de um cálculo, dá-se então uma divisão do trabalho, pois é melhor e mais produtivo que cada um exerça apenas uma atividade para que o conjunto das atividades necessárias à sobrevivência seja bem executado. A descrição desse sistema simbiótico aparece num contexto em que Platão se lança a refutar a tese de Trasímaco de que fazer o bem alheio envolve sacrifício e é incompatível com o bem de si mesmo (343c).

[3] HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução portuguesa de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006, v.106-126.

[4] Sigo aqui a interpretação de Brisson (BRISSON, L. *Leituras de Platão*. Tradução

As diferenças entre ambos evocam as duas etapas da história humana no mito de Prometeu de Hesíodo[5]: o antes e o depois do roubo do fogo: uma condição de felicidade e abundância natural sucedida por uma situação em que o homem está condenado a obter sua felicidade apenas mediante o trabalho.

O mito do *Político* relata que no reinado de Kronos, na idade de ouro, os viventes são criados e nutridos por *daimones* como se fossem pastoreados por essas divindades, de modo que nenhum dos seres vivos tem qualquer espécie de carência; a alimentação e o sustento são espontaneamente produzidos pela terra; não existe nenhuma preocupação com a subsistência material; essa autossuficiência faz com que não haja necessidade do trabalho, tampouco das técnicas; até o clima é ideal e dispensa o uso do fogo (271d-272a). Os seres humanos, por não terem qualquer tipo de preocupação com alimentação nem com segurança, simplesmente não precisam viver em cidades. O reinado de Kronos caracteriza-se pela plenitude e pela intervenção direta das divindades nos seres vivos. Em contrapartida, no reinado de Zeus, o deus ocupa-se do conjunto do universo, mas os *daimones* não se ocupam mais dos seres individualmente, de modo que esse período é marcado, por um lado, pela presença da necessidade, e, por outro lado, pela maior independência dos seres, deixados mais por conta própria, mas não abandonados, e sim orientados e instruídos a serem mais autônomos (274a-e).[6] Instaura-se uma nova ordem, embora tenha lá

---

portuguesa de Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPURCS, 2003, p.218-234) e Carone (CARONE, G. R. *A Cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. Tradução portuguesa de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008, p.199-216), segundo a qual a era de Zeus é obviamente um ciclo regido por deus, o qual particularmente concede certa autonomia às partes do universo, ao contrário de seu antecessor, Kronos, que exercia um controle maior. Tradicionalmente o mito foi interpretado como um relato de apenas dois ciclos: um em que o universo é regido por deus, no caso Kronos, e outro em que ele é abandonado a si mesmo, no ciclo de Zeus (VIDAL-NAQUET, P. *Il cacciatore nero:* forme di pensiero e forme di articulazione sociale nel mondo greco antico. Tradução italiana de Francesco Sircana. Roma: Editori Riuniti, 1988, p.265-266; CASTORIADIS, C. *Sobre O Político de Platão*. Tradução portuguesa de Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.152-153). A controvérsia na interpretação do mito do *Político* deriva do seu inegável caráter enigmático.

[5] HESÍODO. *Teogonia*. Tradução portuguesa de J. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1992, p.507-616; HESÍODO, 2006, p.42-105.

[6] CARONE, 2008, p.208-210.

sua dose de ambiguidade. Em Hesíodo a tirania que Kronos exerce sobre o mundo dos deuses resulta de algum modo numa contrapartida feliz para os homens que foram criados por eles na idade de ouro. Zeus, ao contrário, em substituição ao governo absoluto de Kronos, partilha o poder e institui um governo em que os outros deuses têm relativa autonomia, mas, ao mesmo tempo, no mundo humano isso acaba por corresponder à decadência, a castigos, sendo o principal deles o trabalho. No mito do *Político*, as coisas parecem muito mais ambíguas. No mundo dos mortais, a principal consequência da autonomia das partes do universo é a de que os seres vivos não são mais criados e nutridos diretamente pelos deuses, nada mais surge espontaneamente do solo. Pela necessidade de alimentação, alguns animais tornam-se selvagens. Surgem guerras e revoltas entre os seres vivos. Em meio a isso, os homens têm de procurar alimento e se proteger. São, então, presenteados pelos deuses com dons que são meios de compensar a sua situação, meios que, não obstante, exigem trabalho: as técnicas, o uso do fogo, a agricultura. Resta, enfim, a sugestão de que nessas condições os homens precisam viver e aprender a viver em cidades.[7]

A ambiguidade da idade de ouro no mito do *Político* manifesta-se num comentário evasivo, que parece recuar diante do estatuto da felicidade tradicionalmente associada a ela (272b-d). De que adiantam condições de sobrevivência ideais, se não se pratica a filosofia, a busca do conhecimento, e não se realiza a natureza racional do homem? Se esse é o caso – Platão não o afirma –, se os homens daquele paraíso idílico passavam seu tempo apenas se empanturrando como animais, sem sair do nível das necessidades materiais, exercitando tão somente a parte irracional da alma, o desejo (a *epithymia*), então, certamente não eram mais felizes do que podem ser os homens da era de Zeus,[8] na qual se nota o progresso da civilização e das condições de vida, ao mesmo tempo em que a razão e a filosofia fazem suas aparições e dão esperanças de que se possa alcançar um elevado grau de felicidade em alguns casos. A vida na idade de ouro parece estar no registro da estabilidade absoluta, qualquer que ela seja, enquanto na era de Zeus,

---

[7] VIDAL-NAQUET, 1988, p.266-267; BRISSON, 2003, p.230, 235; CASTORIADIS, 2004, p.155; CARONE, 2008, p.210-212.
[8] Essa é a opinião de Brisson (2003, p.227-228).

a nossa, a perspectiva parece ser a do progresso, o que não elimina a ambiguidade intrínseca desses nossos tempos. Como a raça de ferro de Hesíodo, que convive com justiça e excesso, o reinado de Zeus é definido pela coexistência dos contrários: macho/fêmea, nascimento/morte, juventude/velhice, abundância/penúria, política/guerra, felicidade/infelicidade; aí todo bem encontra em contrapartida um mal.[9] A era de Kronos e a de Zeus diferenciam-se em relação às condições materiais, mas não em relação às exigências para a realização plena do homem. A felicidade nunca é um dado. A mera existência de condições externas favoráveis não basta para os filhos de Kronos se qualificarem como mais felizes do que os de nossos tempos.[10] É o exercício da filosofia e a busca da sabedoria por meio do diálogo que os torna mais felizes, mas isso é uma possibilidade e não depende da providência divina, está na esfera irredutível da escolha humana da qual não se pode esquivar mesmo na mais idealizada era da humanidade.

O valor moral da idade de ouro aparece, por fim, absolutamente fundido à figura do selvagem homem primitivo, tal como esse é retratado no Livro III das *Leis*. Desde Platão, pelo menos, a figura do ciclope chamado Polifemo, que aparece na *Odisséia* de Homero[11] devorando os companheiros de Odisseu, transpôs o território do mito e passou a frequentar o da história. Tornou-se, inclusive pela referência à antropofagia, uma imagem da vida primitiva, que desde o início contrastava com o mito de Hesíodo de uma primeira idade áurea de felicidade e bonança, quando o homem era justo e não tinha necessidade do trabalho, situação a partir da qual se deriva uma concepção da decadência da condição humana. No episódio dos ciclopes de Homero, pode-se encontrar um retrato bem definido da sociedade primitiva no que ela tem de rude, bárbara e selvagem. Essa concepção dos princípios grosseiros da história da humanidade é um ingrediente importante da noção de progresso, que será muito caro depois aos sofistas, como bem mostrou Guthrie.[12]

---

[9] BRISSON, 2003, p.231-232.
[10] CARONE, 2008, p.213.
[11] HOMERO. *Odisséia*. Tradução portuguesa de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2007, IX.
[12] GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Tradução portuguesa de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p.62-82.

No contexto da *Odisséia*, os ciclopes representam a vida rude de povos não civilizados. Platão,[13] seguido por Aristóteles,[14] faz um uso histórico da imagem homérica: vê aí o retrato de uma vida primitiva, quando os homens se organizam em sociedades patriarcais, nas quais não há leis supra familiares. Os ciclopes de Homero vivem do que a natureza lhes fornece – e ela é generosa com esses gigantescos seres de força descomunal. Habitam grutas nas montanhas, isolados com suas famílias, não constituem intercâmbios nem leis em comum, não há tampouco um espaço onde possam discutir problemas que aflijam a todos. Exercem algumas atividades muito primitivas, que requerem nenhuma ou quase nenhuma sofisticação: coletam os alimentos que brotam em abundância, trabalham com o pastoreio, preparam queijos e vinhos, mas não plantam nada com o arado nem com as mãos – a agricultura denotando um traço de civilização que eles não têm. São violentos e rudes, e não cultivam as duas virtudes fundamentais do mundo civilizado da *Odisséia*: a piedade e a hospitalidade. Isto é, não se organizam em torno de uma religião, nem estão abertos a qualquer tipo de intercâmbio cultural, comercial ou de cooperação.

Platão não acentua os aspectos negativos da imagem homérica; pelo contrário, apesar da ignorância e da inteligência tíbia, a dignidade do selvagem reside justamente na inocência diante da mentira. Mas para Homero isso não é uma virtude. Odisseu, o homem civilizado, é superior ao ciclope precisamente porque o enganou. O que interessa é que o mais fraco vence o mais forte com a força do pensamento. Odisseu é o homem dos mil expedientes, e o seu truque nesse episódio é um jogo de palavras muito simples, que ele considera suficiente para confundir a mente obtusa de Polifemo. O herói da esperteza aposta na incapacidade daquele ser grosseiro de separar a palavra da coisa, condição para se detectar uma mentira. Odisseu diz que seu nome é Ninguém, e Polifemo não percebe a ambiguidade, ele simplesmente não é capaz de abstração, não separa o termo da sua referência a Odisseu. Todo episódio é marcado pela figura da ironia, de tal modo que, no momento em que Odisseu se compraz com sua ironia maior,

---

[13] PLATO. *Laws*. Tradução inglesa de R.G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1988, 680a-c.
[14] ARISTÓTELES. *Política*. Lisboa: Vega, 1998, p.1.252 b21. Edição bilíngue.

o poema homérico exacerba a dimensão linguística da diferença de mentalidade entre o homem civilizado e o gigante selvagem por meio do trocadilho *mé tis*, que significa "ninguém", e *métis*, que significa "astúcia" – ambos referidos a Odisseu.

Platão traz a idade de ouro para o reinado de Zeus, ao mesmo tempo em que introduz aí um Polifemo investido de um nobre caráter, forjando, assim, uma unidade sintética de pura ambiguidade. Na hipótese de devastação causada por um dilúvio, supõe-se que restariam poucos homens das montanhas, provavelmente pastores, que teriam que se contentar com poucos rebanhos remanescentes para sua subsistência (677b-e). O mundo seria um imenso e aterrador deserto. Dessa situação de escassez e precariedade tudo progrediu para o que existe hoje. Certamente houve progresso técnico e político, mas não necessariamente moral. Ao baixarem das montanhas, esses homens encontram mais pastagens, e seus rebanhos aumentam; com o andar do tempo, a alimentação já não é mais fonte de preocupação; a caça e os rebanhos fornecem alimento abundante, de modo que não precisam lutar por ele. Isso, somado a tudo o que aquelas técnicas primitivas podem produzir, resulta numa condição em que não existe pobreza, tampouco riqueza. Não havendo nem pobreza nem riqueza, não circulam entre os primeiros homens, dissensões, nem guerras, nem o violento excesso (*hybris*), nem a injustiça, nem a inveja (*zelos*), nem o ciúme (*phthonos*). Os primeiros homens são muito amistosos, gostam de se encontrar, devido ao seu isolamento; são também muito simples e ingênuos. Sua ignorância também tem um estatuto ambíguo: não conhecem a mentira, nem a vileza e a maledicência; entretanto, ignoram as artes em geral, a legislação e a escrita (679d-e). A virtude que os caracteriza, a simplicidade (*euétheia*), tem um uso absolutamente ambíguo, pode significar inocência ou estupidez.[15] Enfim, são incapazes dos maiores vícios, mas também das maiores virtudes da civilização. Não precisam da cidade nem da política. Para caracterizar a organização patriarcal sob a qual vivem, que dispensa o uso das leis, Platão recorre justamente à imagem homérica

[15] OLIVEIRA, R. R. *Demiurgia Política:* as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão. São Paulo: Loyola, 2011, p.208-212.

do Polifemo (680a-c). Nesse mundo primitivo de vida ciclópica, a contrapartida da inexistência de sabedoria, uma das quatro virtudes cardeais da polis perfeita da *República*, é a presença, até mesmo mais eficaz do que nos homens de hoje, das outras três virtudes cardeais: a temperança (*sóphrósyné*), a coragem (*andreia*) e a justiça (*dikaiosyné*) (679e).[16] Posteriormente, com o aumento da população, juntam-se em grupos maiores e aplicam-se à agricultura nos sopés das montanhas; constroem abrigos e cercas para se protegerem das feras.

Com esse retrato do estado original do homem, Platão oferece conscientemente sua contribuição ao debate sobre a crise da vida cívica em seus tempos. Mas ele não idealiza a idade ouro como ponto de fuga da cidade. Nisso, diferencia-se dos cínicos: ele não parece defender um retorno à vida primitiva em busca da autossuficiência perdida. No Livro VIII da *República*, Platão realça o quanto a cidade pode se tornar a selva mais selvagem, mas isso não resulta na adesão a um primitivismo ingênuo, pois a verdadeira felicidade só é possível na cidade. A autossuficiência e tranquilidade da vida na idade de ouro não bastam: é preciso ter sabedoria, da qual a sabedoria política é uma das partes mais importantes.

Em Vico encontra-se um novo capítulo da história deste *topos* do gigante Polifemo. A vida primitiva, para Vico,[17] espécie de castigo divino, tem início após o Dilúvio Universal, com o estado bestial,[18] cujas características parecem ser inspiradas na descrição lucreciana da vida dos primeiros homens, errante e semelhante à dos animais: "E no

---

[16] A ambiguidade é tanto maior porquanto à imagem do "bom selvagem" que se desenha nessas páginas de Platão vem associada a figura do violento Polifemo, comedor de gente. A contrapartida da inocência, ou melhor, da ignorância dos primeiros homens seria a violência e a selvageria.

[17] VICO, G. *Princìpi di scienza nuova*. Organização de Fausto Nicolini. Milano: Mondadori, 1992, §369 (de agora em diante *Sn44*).

[18] Landucci refere-se a uma inextrincável ambiguidade do estatuto que assume o estado bestial em relação à natureza humana na filosofia da história de Vico. É para ser entendido como situação de queda da condição humana, mas facilmente pode ser tomado como um estado originário (LANDUCCI, S. *I filosofi e i selvaggi*: 1580-1780. Bari: Editori Laterza, 1972, p.292). Na mesma linha de pensamento, encontra-se em Rossi a constatação da irredutível ambigüidade de Vico quanto à ortodoxia do seu pensamento, que é inseparável da sua heterodoxia (ROSSI, P. *Os sinais do tempo:* história da Terra e história das nações de Hooke a Vico. Tradução portuguesa de Julia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.309).

curso de muitas voltas do sol pelo céu, levavam (os primeiros homens) uma vida errante à maneira dos animais selvagens".[19] Esses primeiros homens bestiais, segundo Lucrécio, não mantinham vínculos conjugais e sociais, tampouco relações de assistência mútua:

> Nem puderam observar o bem comum, nem conheciam quaisquer costumes entre si, tampouco tinham leis. A presa que a sorte oferecesse, cada um tomava naturalmente a sua, tendo aprendido a viver e a se valer por si só. E Venus nas florestas juntava os corpos dos amantes; ou qualquer atração mútua os reunia, ou a violenta força e a custosa libido do homem, ou a recompensa: bolotas e medronheiros ou peras colhidas.[20]

Essas condições são as de uma vida reduzida à animalidade, sem quaisquer traços de cultura humana.

O sentimento que define a psicologia desses homens bestiais é o medo, especialmente o de serem assaltados pelas feras. E, no entanto, eles saem desse estado, e não o fariam se não estivessem ali latentes sentimentos e disposições propriamente humanos. Alguma potência da mente humana lhes permitiria conceber um ser superior por trás do surpreendente e poderoso raio e do trovão, e também alguma disposição humana (ou seria um deus *ex machina*?) transformaria o medo do mundo no pudor que eles começam a sentir em relação a esse primeiro deus do raio e do trovão. Em parte, é a imponência das forças naturais que lhes chama a atenção e produz neles um terror jamais sentido, mas, no fundo, é um trauma psicológico que dá origem ao sentimento e à imaginação de uma certa divindade. A saída do estado bestial só pode ser explicada por esse trauma, uma vez que tais homens não eram capazes de calcular ou deliberar sobre isso. E são esse sentimento e essa imaginação primordiais que mobilizam esses homens primitivos a criar a cultura e o mundo humano, ou melhor, seus primeiros modos de ser. A mudança que dá lugar à vida familiar é explicada por um conflito psicológico, enquanto as outras

---

[19] LUCRÈCE. *De la nature*. Paris: Flammarion, 1997, V, v.931.
[20] LUCRÈCE, 1997, V, v.958-965.

passagens (do estado das famílias para as sociedades civis heroicas, e dessas para as formas mais acabadas de civilização) são explicadas por conflitos sociais. É dessa primeira percepção da divindade que surge a necessidade de exprimi-la e de fixar-se junto a ela, originando a linguagem e a vida sedentária. Passam a coexistir, junto aos sentimentos mais animalescos, outros propriamente humanos: do impulso mais animal do medo nasce o sentimento humano do pudor, nasce o que Vico entende por *conatus,*[21] o controle da libido, base psicológica das relações conjugais e das relações sociais juntamente com o medo. Segundo Vico (*Sn44*, § 340), esses primeiros homens deviam pensar como os animais, sob fortes impulsos de violentíssimas paixões. Então, o pensamento pavoroso de uma certa divindade "deu norma e medida às paixões animais desses homens perdidos e as tornou paixões humanas". De tal pensamento deve ter nascido o *conatus*, que é próprio da vontade humana, e que refreia os impulsos do instinto animal. Vico sugere uma reação em cadeia: do pudor, nasce o controle da libido; daí os homens arrastam as mulheres para perto da morada dos deuses, que são os montes, encerrando a sua vida errante e encobrindo o ato sexual dentro das grutas. Esse novo estágio é, por isso, caracterizado pelo aparecimento das primeiras famílias. E nesse mundo humano incipiente, convivem o medo e o pudor, a violência e a reverência.

Todos esses homens primitivos são agigantados, tal como sugerem, além de Lucrécio, o Polifemo de Homero e os germanos de Tácito. Cito Lucrécio:

---

[21] *Sn44*, §504. "Começou, como deve, a virtude moral pelo conato, com o que os gigantes foram acorrentados por debaixo dos montes pela pavorosa religião dos raios, e puseram freio ao vício bestial de andar errando como feras pela grande selva da terra, e criaram um costume, totalmente contrário, de permanecer naquelas terras escondidos e estabelecidos; donde, depois, se converteram nos autores das nações e senhores das primeiras repúblicas [...]. Com o conato começou a despontar nesses a virtude do ânimo, contendo-se de exercitar a sua libido bestial em frente ao céu, de que tinham um enorme pavor; e cada um deles se pôs a arrastar para si uma mulher para o interior das suas grutas e aí mantê-la, em uma perpétua companhia até o fim de sua vida; e, assim, praticaram com elas o ato carnal humano de modo encoberto, ocultamente, quer dizer, com pudicícia; e começaram a sentir pudor [...], o qual depois daquele da religião, é o outro vínculo que conserva unidas as nações, tal como a audácia e a impiedade são aqueles que as arruínam".

> O gênero humano fora bem mais duro nos campos, como convinha ao que a dura terra tivesse criado, e fora firmado por dentro com maiores e mais sólidos ossos, equipado por entre as vísceras com fortes nervos, de modo que não fosse vencido facilmente nem pelo calor, nem pelo frio, nem pela singularidade do alimento nem por flagelo do corpo.[22]

Vico reformula essa teoria e considera providencial o agigantamento dos homens no estado bestial. Com a sua vigorosa compleição, puderam eles suportar as adversidades dessa dura vida, penetrando na selva, fugindo das feras e perseguindo as mulheres esquivas, e assim dispersar o gênero humano pela terra.[23]

O estado das famílias é, portanto, constituído por rudes, vigorosos e agigantados homens, dos quais Vico distingue os gigantes pios e os ímpios. Os primeiros, reverentes àquela primitiva divindade, a qual, suscitando neles o pudor, os leva a se reunirem em famílias e a se fixarem em cavernas no alto das montanhas, onde poderiam estar mais próximos dos seus deuses. Os segundos, ainda errando pelas florestas como animais, sem nenhuma motivação a não ser a sobrevivência, procuravam os primeiros para encontrar abrigo a salvo das feras. Em troca de segurança, submetiam-se ao império dos primeiros. O estado das famílias, para Vico, é marcado, então, por essa relação fundamental entre os pais de família, os gigantes pios, detentores do poder familiar, e os fâmulos, os gigantes ímpios, que, apesar de perceberem as conveniências da sua entrada nas famílias, viam-se submetidos ao poder de vida e de morte que os pais impunham sobre eles e os próprios filhos. Os fâmulos não eram capturados, mas acabavam como propriedade, o que os tornava, ao mesmo tempo, clientes e escravos.

Trata-se, portanto, de uma estrutura social complexa e dinâmica, cuja tensão fundamental pode explicar a saída desse estado,

---

[22] LUCRÈCE, 1997, V, p.925.

[23] *Sn44*, §524. Para Vico, foi a providência que fez com que “os homens perdidos se tornassem gigantes, a fim de que, na sua divagação ferina, pudessem suportar as suas robustas compleições a inclemência do céu e das estações, e com as forças desmesuradas penetrar na grande selva da terra (que devido ao dilúvio devia ser densíssima), pela qual (a fim de que a seu tempo se encontrasse completamente povoada), fugindo das feras e perseguindo as mulheres esquivas e, assim, perdidos, buscando alimento e água, se dispersassem”.

pela sublevação dos fâmulos, que leva à aliança dos pais entre si e à formação das primeiras repúblicas aristocráticas. Para referir-se ao despotismo dos pais e às relações violentas que assumem dentro da estrutura patriarcal, Vico alude aos "impérios ciclópicos", à "vida ciclópica", à "disciplina ciclópica".[24] "Aos homens do gentilismo", diz Vico, "foi necessário, desde a sua ferina liberdade nativa, um longo tempo de *ciclópica disciplina familiar* para que se encontrassem domesticados nos Estados que mais tarde se haveriam de tornar civis, obedecendo naturalmente às leis".[25] Recorre, assim, àquela imagem homérica dos ciclopes pela qual Platão reconhece o retrato da primeira forma de organização social da história: o patriarcado. Mas Vico não a pinta com as cores da idade de ouro, como faz Platão. Pelo contrário, realiza uma operação de desencantamento da idade de ouro. A idade de ouro não é o idílico paraíso que os poetas hedonistas imaginaram, nem o reino da justiça como os filósofos a conceberam. As virtudes dessa primeira idade deram-se no nível dos sentidos, mescla de religião e extrema crueldade[26]. Não há paz, nem tranquilidade, nem liberdade, tampouco a generosa natureza livra os homens do trabalho. É, antes, um tempo de trabalho penoso nos campos no contexto do despotismo patriarcal e das terríveis religiões. O ouro, segundo Vico, não tem qualquer conotação moral ou juízo de valor, nada mais é do que o trigo, que era a base econômica e, portanto, o ouro daquelas sociedades primitivas. Seria, então, a idade do trigo, sendo esse o ouro antigo; primeiro dado pela natureza em pequena escala, depois, por uma operação engenhosa de inventar semelhanças, reproduzido pela indústria humana. A idade do ouro de Vico fundava, assim, por meio da agricultura, o próprio mundo do trabalho.[27]

A ambiguidade fundamental do estado das famílias é a coexistência de violência e poesia, crueldade e fantasia. O patriarcado subsiste na base do poder violento dos pais sobre as mulheres, os filhos e fâmulos, que estabelece a posse e o direito de vida e morte. A forma de justiça que havia entre os pais era a soberania familiar, eles não se

[24] *Sn44*, §516, 517, 522, 523.
[25] *Sn44*, §523.
[26] *Sn44*, §516.
[27] *Sn44*, §544, 546, 549.

intrometiam nas coisas uns dos outros, como é o caso dos ciclopes, divididos pelas cavernas da Sicília, “cuja justiça em aparência era de fato selvageria”, acrescenta Vico.[28] As mulheres entravam nas famílias como filhas de seus maridos e irmãs de seus filhos.[29] Viviam os filhos e os fâmulos na condição de escravos, e os pais tinham um poder soberano sobre a vida e a morte deles, o que os tornava seus donos. Em troca da proteção paterna, entregavam-lhes incondicionalmente as suas vidas.[30] Segundo Landucci, modelo do despotismo patriarcal são, para Vico, as leis patriarcais das *XII Tábuas* dos romanos, que estabeleciam o direito de vender os filhos e tratá-los como escravos, assim como os fâmulos. Vico generaliza esse modelo para todos os povos.[31]

O meio de dominação dos pais não era obviamente a sua força física, porque eram todos gigantes. São terríveis religiões que produzem esse estado de coisas. Os pais devem ter sido sacerdotes que, sendo mais dignos, deviam sacrificar para procurar ou compreender os auspícios.[32] As comunidades deviam ser altamente supersticiosas e impressionadas pelas religiões. Os pais não ensinavam nada mais do que a religião, sendo admirados pelos filhos como os seus sábios, reverenciados como seus sacerdotes e temidos como reis.[33] Eram superiores a todos nas suas famílias e somente submetidos ao deus, “providos com poderes armados de espantosas religiões”, diz Vico, “e consagrados com crudelíssimas penas, como devem ter sido aquelas dos polifemos”.[34] Refletindo sobre a universalidade dos sacrifícios humanos e da antropofagia na cultura selvagem, Vico menciona os fenícios, citas, gregos, romanos, bretões, gauleses, godos, inclusive os índios americanos. Entre os fenícios, quando alguma grande calamidade os ameaçava, como guerra, fome ou peste, os reis consagravam os próprios filhos para aplacar a ira celeste; exemplo disso, entre os gregos, foi Ifigênia. Os índios americanos comiam as

---

[28] *Sn44*, §516.
[29] *Sn44*, §506-510.
[30] *Sn44*, §556-557.
[31] LANDUCCI, 1972, p.281.
[32] *Sn44*, §556-557.
[33] *Sn44*, §523.
[34] *Sn44*, §522.

carnes de homens consagrados e mortos por eles.[35] A ambiguidade dessa cultura selvagem e primitiva, Vico a expressa até mesmo no nível linguístico por meio de oxímoros. Tal cultura, que deve ter sido baseada nas necessidades e utilidades daquele tipo de vida social, é segundo Vico, "impiamente piedosa" e celebra "inumanísssima humanidade".

Ao retratar a violência e a crueldade das religiões e dos homens primitivos, Vico aproveita para ironizar a concepção de idade de ouro. Essa foi tão calma, benigna, discreta, tolerante e justa, quanto podem ter sido homens orgulhosos, arrogantes, despóticos, rudes, cruéis e antropófagos![36] "Quanto é vã", conclui, "a presunção dos doutos acerca da inocência do século de ouro"; de fato, foi "um fanatismo supersticioso, que mantinha sob certo dever os primeiros homens do gentilismo, selvagens, orgulhosos e ferocíssimos, com um forte pavor de uma divindade por eles imaginada".[37] A inocência da idade de ouro foi, na verdade, a suprema selvageria dos "polifemos".[38] Pesa, ainda, contra a idade de ouro o que Landucci adverte: a dificuldade de se explicar a necessidade de sair de um tal estado para viver em sociedade; ao passo que a teoria lucreciana tem a vantagem de mostrar o drama da animalização dos homens e a urgência de sair daí.[39]

O quadro da vida primitiva completa-se com o aspecto do sedentarismo e do domínio dos campos. Seguindo seus deuses do raio e do trovão esses primitivos puseram-se circunscritos aos montes, onde encontravam fontes de água perene.[40] A fixação gerava um *deficit* de caça, mas eles temiam sair dos seus confins, embora crescessem as suas famílias e não lhes bastassem os frutos espontâneos da natureza. Por isso, "tendo-lhes insinuado", diz Vico, "essa mesma religião (do raio e do trovão) que pusessem fogo nas florestas para obterem a perspectiva do céu, donde lhes proviessem os auspícios", entregaram-se com prolongada e dura fadiga a transformar a terra em cultura de trigo.[41]

---

[35] *Sn44*, §517.
[36] *Sn44*, §522, 523, 517.
[37] *Sn44*, §518.
[38] *Sn44*, §547.
[39] LANDUCCI, 1972, p.295.
[40] *Sn44*, §525.
[41] *Sn44*, §539. "[...] tendo crescido em número as suas famílias, não lhes bastando os frutos espontâneos da natureza e, para consegui-los em abundância, temendo sair

Além disso, os gigantes pios, situados nos montes, devem ter-se ressentido do fedor que exalavam os cadáveres dos seus antepassados, que apodreciam perto deles, por isso os sepultaram.[42] Assim, com esses sepulcros os gigantes demonstraram o senhorio das suas terras.[43] E tudo o que diz respeito à agricultura, Vico envolve com uma atmosfera mágica, representando os procedimentos básicos do cultivo da terra como rituais religiosos. As terras aradas foram os primeiros altares do mundo. E nelas foram feitos ao deus do raio e do trovão os sacrifícios dos ímpios que as violavam. O primeiro culto foi justamente o preparo dos campos, isto é, acender esse primeiro fogo, que Prometeu roubou, abrir as clareiras e fazer sobre elas os sacrifícios dos gigantes ímpios.[44] A disposição e a custódia dos limites dos campos não foram feitas por convenção deliberada, com justiça, observada com boa fé, não só porque naqueles tempos não havia como impor leis, mas porque se tratava de homens extremamente ferozes, que, observando uma espantosa religião, mantinham-se circunscritos dentro de certas terras e com sangrentas cerimônias consagraram as primeiras demarcações traçadas pelo arado.[45]

Tudo isso, entre outras coisas, pode-se dizer do aspecto negativo da vida primitiva. Mas, outro tanto se pode igualmente dizer do seu aspecto positivo. A idade das famílias lança as pedras fundamentais da história da cultura da humanidade: as religiões, as linguagens, as famílias, a vida sedentária e a agricultura. Da superstição feroz das terríveis religiões surgiram nações brilhantes, como a grega e a romana.[46] Além disso, a sabedoria poética dos primeiros povos desenvolveu o lado criativo e engenhoso da mente humana. “Não

---

dos seus confins, a que eles mesmos se tinham circunscrito por aqueles grilhões das religiões por que os gigantes tinham sido agrilhoados debaixo dos montes, e tendo-lhes insinuado essa mesma religião que deitassem fogo às florestas para obterem a perspectiva do céu, donde lhes proviessem os auspícios, entregaram-se com muita, prolongada e dura fadiga a transformar a terra em cultivado e a semear ali o trigo, que, queimado entre dumos e espinhos, teriam talvez observado ser útil para a nutrição humana”.

[42] *Sn44*, §529.

[43] *Sn44*, §531.

[44] *Sn44*, §549.

[45] *Sn44*, §550.

[46] *Sn44*, §518.

só as coisas necessárias à vida", diz Vico, "mas as úteis, as cômodas, as aprazíveis, e até mesmo as supérfluas do luxo, tinham já sido descobertas na Grécia antes de aí aparecerem os filósofos".[47] Enfim, não se pode deixar de notar que a sabedoria poética é a cura para a barbárie da razão, quando essa arruína as civilizações.

As técnicas, como a agricultura, "são poesias de certo modo reais", na medida em que são imitações da natureza, sendo a poesia nada mais que imitação. "Assim", diz Vico,

> os primeiros povos, que foram as crianças do gênero humano, fundaram primeiro o mundo das artes; depois, os filósofos, que vieram muito tempo depois e, por consequência, os velhos das nações, fundaram o das ciências: com o que ficou de fato completa a humanidade.[48]

Em si mesma, a sabedoria poética é ambígua, quando se pensa que os caráteres poéticos, a chave da lógica poética, que explicitam o *modus operandi* dessa sabedoria, são marcados pela falta e pelo defeito, pois nascem da incapacidade de se fazer abstrações. Não sendo capazes de formar os gêneros inteligíveis das coisas, os primeiros homens tiveram natural necessidade entendê-las por relações de semelhança,[49] sendo a metáfora "tanto mais luminosa, quanto mais necessária", cujo animismo vem associado às limitadas condições da mentalidade primitiva, isto é, ao sentido e à paixão.[50]

O Polifemo de Vico, pela violência e estupidez, ao que parece, é mais fiel ao de Homero do que foi o de Platão, se bem que em Vico ele não é ímpio como o episódio homérico parece querer mostrar. A metafísica dos poetas gigantes, segundo Vico, produziu neles uma

---

[47] *Sn44*, §498. "A providência foi boa conselheira das coisas humanas ao promover nas mentes humanas a tópica antes da crítica, tal como há primeiro o conhecer, depois o julgar das coisas. Porque a tópica é a faculdade de tornar as mentes engenhosas, tal como a crítica é a de as tornar exatas; e, naqueles primeiros tempos, era preciso descobrir todas as coisas necessárias à vida humana, e o descobrir é propriedade do engenho. [...] Não só as coisas necessárias à vida, mas as úteis, as cômodas, as aprazíveis, e até mesmo as supérfluas do luxo, tinham já sido descobertas na Grécia antes de aí aparecerem os filósofos".

[48] *Sn44*, §498.

[49] *Sn44*, §209.

[50] *Sn44*, §404.

moral poética, ao torná-los pios.[51] Para reforçar sua interpretação, evoca o adivinho que antecipara a Polifemo o revés por que passaria com a vinda de Odisseu, alegando que adivinhos não podem viver entre ateus.[52] Ele, enfim, parece extrair desse *topos* algo mais que a violência do despotismo patriarcal. No mundo primitivo, há também a música e a poesia, formas de expressão das violentas paixões. Esse aspecto destaca-se justamente na tradição que ele queria renegar. Trata-se do Polifemo inserido no *locus amoenus* da lírica antiga, posteriormente integrado à imagem da idade de ouro, na qual ele aparece compondo canções de amor à Galatéia, sua amada ninfa. Seria Vico inspirado por essa tradição dos amores de Polifemo por Galatéia, da qual fazem parte Teócrito, Ovídio e mais recentemente Gôngora? Supondo que sim, teria essa inspiração ocorrido no mesmo contexto de uma certa atitude cética que procura lançar luz sobre os *pro*s e os *contra*s dos momentos históricos? A propósito, Handel compôs uma ópera sobre o mesmo tema, e a estreia foi em Nápoles em 1708.

Referências

Obras de Vico

VICO, G. *Princìpi di scienza nuova* (*Sn44*). Organização de Fausto Nicolini. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1992.

VICO, G. *Ciência Nova* (*Sn44*). Tradução portuguesa de Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

Outras obras

ADAM, J. *The Republic of Plato* (1902). Organização de James Adam. Cambridge: Cambridge, 1980.

ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilíngue. Lisboa: Vega, 1998.

BRISSON, L. *Leituras de Platão*. Tradução portuguesa de Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPURCS, 2003.

CARONE, G. R. *A Cosmologia de Platão e suas dimensões éticas.* Tradução portuguesa de Edson Bini São Paulo: Loyola, 2008.

CASTORIADIS, C. *Sobre O Político de Platão*. Tradução portuguesa de Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

---

[51] *Sn44*, §502.
[52] *Sn44*, §503.

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Tradução portuguesa de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HESÍODO. *Teogonia*. Tradução portuguesa de JAA Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1992.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução portuguesa de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução portuguesa de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2007.

LANDUCCI, S. *I filosofi e i selvaggi*: p.1.580-1.780. Bari: Editori Laterza, 1972.

LUCRÈCE. *De la nature*. Paris: Flammarion, 1997.

OLIVEIRA, R. R. *Demiurgia Política:* as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão. São Paulo: Loyola, 2011.

PLATÃO. *A República*. Tradução portuguesa de Maria Helena da Costa Pereira. Lisboa: Calouste, 1990.

PLATO. *Statesman*. Tradução inglesa de H. N. Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

PLATO. *Protagoras*. Tradução inglesa W. R. M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1924.

PLATO. *Laws*. Tradução inglesa de R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

ROSSI, P. *Os Sinais do Tempo:* história da Terra e história das nações de Hooke a Vico. Tradução portuguesa de Julia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

VIDAL-NAQUET, P. *Il cacciatore nero:* forme di pensiero e forme di articulazione sociale nel mondo greco antico. Tradução italiana de Francesco Sircana. Roma: Editori Riuniti, 1988.

Os caracteres dos povos na nova ciência das nações de Vico: entre causalidade sacra, histórica e natural

Enrico Nuzzo[*]

A contribuição específica que este estudo propõe oferecer diz respeito à abordagem de Vico das causas naturais, mais precisamente "geográficas", dos caracteres particulares das nações, no âmbito da sua reflexão mais geral sobre os fatores causais de tais caracteres.

Desses fatores, obviamente, aqueles naturais não são as únicas condições causais, já que, entre tais condições, estão incluídas também, em primeiro lugar, aquelas "sacras", ou religiosas, e depois aquelas, de diversos modos, "históricas".

Em razão das primeiras, adquiriram caracteres particulares: primeiramente, o povo hebraico, de um lado, e os povos gentios, de outro; depois, as nações oriundas das diversas descendências de Noé; e enfim, em certa medida (e com problemas de não pouca monta), também os povos investidos da mensagem religiosa cristã.

Em razão das segundas – conforme a ordem universal que segue a comum "história ideal eterna" sobre a qual são exemplificadas as histórias das diversas nações – se têm variados desenvolvimentos e cursos particulares dos seus eventos, fiéis, antes tudo, ao princípio pelo qual podem existir formas de assimetria histórica dentro de um mesmo processo de desenvolvimento. Os eventos de aceleração, retardo, interrupção etc., que diversamente indicam tal distanciamento do "curso natural" das nações, só em parte podem ser reconduzidos a

---

[*] Professor emérito da *Università degli Studi di Salerno*. O presente capítulo é uma versão adaptada para o português da conferência apresentada pelo autor na ocasião do Congresso *Razionalità e modernità in Vico*, ocorrido na Università degli Studi di Milano-Bicocca em 2011, e publicada em italiano no volume: VANZULLI, M (org.). *Razionalità e modernità in Vico*. Milano: Mimesis, 2012, p.129-178.

uma “causalidade evenencial”, por assim dizer, ao impacto dos eventos particulares (como influências ou conquistas etc., de uma nação sobre outra); menos ainda podem ser rastreados numa tradicional “causalidade política”, isto é, nas consequências do operar de formas políticas mais ou menos prudencialmente instituídas. Com efeito, na esfera das razões históricas, ou esses são de natureza “estrutural” (todas as comunidades humanas, por exemplo, devem responder às mesmas pressões das “necessidades” materiais elementares) e então não são capazes de explicar os caracteres peculiares dos diversos povos, ou são de natureza particular (por exemplo, a disposição de uma nação em viver separada ou exercitar formas de supremacia intelectual ou bélica) e então têm a necessidade de ser explicados por outras causas.

De outro modo, permaneceria de todo obscura (para além da opacidade certamente introduzida no discurso viquiano pela atuação de axiologias irrefletidas e de cunho “ideológico”) a gênese daqueles traços que tornaram tais e não outros os diversos povos, e também mais “universalmente históricos” determinados povos, como os Romanos e os próprios Gregos, em suma, a gênese mesma das “individualidades históricas” (na medida em que essas atraem o interesse do autor da *Scienza nuova*).

Eis porque resulta indispensável (e “natural”) a Vico fazer referência – com substancial constância, mas com relativa e parcial sistematicidade – a um outro tipo de causas: de ordem natural. É, em razão delas, das causas naturais enquanto causas substancialmente geográficas (“geográfico-climáticas”, mas também, e mais do que isso, “geográfico-ambientais”), que, para o pensador napolitano, fazendo apelo sobretudo à bimilenar tradição da teoria dos climas, se podem encontrar finalmente as particulares, peculiares e individuais “naturezas” das nações, de onde derivam as peculiaridades das suas índoles, dos seus “engenhos”, dos seus “costumes”, das suas “línguas” próprias, enfim, das suas formas sociais e políticas.

As questões historiográficas que semelhante espectro problemático põe em jogo são, como é fácil ver, da maior importância. Sinteticamente, as duas mais relevantes parecem aquela das relações entre universal e particular, individual, e aquela das relações entre

história e natureza, ou cultura (para nos exprimir com termos a nós mais costumeiramente vizinhos). A tais questões mais gerais se liga uma cadeia de questões mais determinadas, não menos significativas: das relações entre história sacra e profana (e, mais profundamente, da própria inspiração mais ou menos "ortodoxa" da complexa meditação viquiana no plano religioso); das formas e razões das variadas modalidades da realização, na ordem histórica efetiva, da ordem universal da história ideal eterna; dos caráteres e dos eventuais "limites" da propensão viquiana à historicização individualizante dos fenômenos (no fundo, o problema do *historicismo* viquiano, ou também das relações entre "filosofia" e "filologia"); da presença e incidência de mais ou menos tácitas pressões ideológicas no configurar-se das correspondentes identidades "pátrias" nacionais (itálicas, napolitanas, italianas) ou europeias (o problema das características e da extensão do "universalismo" ou "cosmopolitismo" viquiano); do entrelaçamento, em vivas estratificações do pensamento e da escrita, do recente operar de intuições conceituais novíssimas com consolidadas (mas não inertes) tradições de pensamento, tal como aquela da teoria dos climas; etc.

O plexo de problemas historiográficos e teóricos evocados – contidos, em último caso, no problema da natureza, do significado e das inferências da "ciência das nações" elaborada por Vico – recomenda que se dê precendência à reconstrução do tema mais determinado, que é o da configuração, em sua reflexão, de uma exata *etnoantropologia*, a partir de um dúplice reconhecimento, ainda que de carácter bastante sintético.

O primeiro se refere a alguns dos principais nós críticos que tal *etnoantropologia* impõe especificamente à "ciência" viquiana: expondo pelo menos minhas posições interpretativas em cujo âmbito se situa uma proposta de leitura da reformulação viquiana da tradição das condições "físico-geográficas" dos caracteres das nações (as "causas físicas" de Montesquieu). O segundo diz respeito à colocação da explicação "geográfica" dos "caracteres nacionais" no mais amplo espectro temático que se pode dar a uma investigação sistemática – cuja exposição busco realizar – sobre a história dos caracteres dos povos na tradição ocidental (centrada, com efeito, no período setecentista no qual plenamente se coloca a meditação viquiana sobre a matéria):

um espectro que compreende, em primeiro lugar, como se acenava na abertura, as vertentes "religiosa" e "histórica" da individuação e compreensão dos aspectos distintivos dos povos.

Tal escolha comportou a elaboração das duas seções preliminares deste estudo, embora muito sintéticas não propriamente breves. Tais seções, como aquela propriamente dirigida à abordagem viquiana das causas dos caracteres das nações, podem ser lidas autonomamente, ou ainda, a par e passo, saltadas pelo leitor – o que pode atenuar o não ligeiro sentimento de inquietação e culpa deste que escreve e que até agora não havia nunca destinado tanto espaço de um contributo à apresentação das suas orientações críticas amadurecidas há tempo, e nunca expostas (como faz aqui abertamente) em suas páginas precedentes.[1]

I

A ciência de Vico é aquela "sobre a natureza comum das nações", não estritamente ou genericamente da "história".[2] Pode-se dizer também, com os devidos esclarecimentos, da "história", não no sentido estreito do termo (vale dizer, o sentido restrito usual nos tempos de um saber, de resto, prevalentemente erudito), mas no sentido de que toda a matéria que faz parte da "natureza das nações" (as formas

---

[1] Além do mais, parecendo-me indispensável fazer referência, neste lugar, e muitas vezes de modo substancialmente enunciativo, a algumas das principais propostas críticas que desenvolvi na minha leitura geral de Vico, iniciada há muito tempo, me limitarei a indicar no aparato das notas, de modo nada habitual, quase que somente um grupo de trabalhos de minha autoria. Essa escolha, de fato, me permite remeter aos textos para apresentação e discussão de uma ampla literatura crítica acerca das problemáticas historiográficas singulares e nós críticos hora ou outra devidamente pressupostos aqui, mas improponíveis neste lugar. A propósito, reduzirei menos que ao mínimo as citações, como quem se desculpa, de uma vez por todas, se isso devesse, contudo, parecer o exercício pleno do sempre desaconselhado gosto pela autocitação.

[2] Nesse sentido, dado o significado específico que usualmente possuía a disciplina da história nos tempos de Vico, tem razão Marco Vanzulli ao afirmar – em um trabalho recente, bem sólido e importante sobre vários aspectos – que "não é a história o objeto da ciência viquiana, mas uma nova disciplina que permite, em primeiro lugar, a compreensão científica das formações sociais, logo, do curso que elas fazem, e portanto das idades históricas até aquele momento mantidas impenetráveis à ciência". Cf. VANZULLI, M. *La scienza di Vico.* Il sistema del mondo civile. Milano: Mimesis, 2006, p.128.

econômicas, sociais, de costumes, jurídicas, linguísticas, de produção de pensamento mítico, poético, literário, filosófico, e assim por diante) é substancialmente matéria histórica e acessível a um conhecimento de teor histórico, próprio de uma moderna "humanologia" de viés histórico, de uma "humanologia histórica".[3]

Em suma, tal matéria é toda a matéria do viver humano, que, em suas várias formas e nos seus saberes, a nova ciência de Vico quer englobar no projeto de uma nova enciclopédia do saber: a partir de um método, no entanto, absolutamente não "enciclopédico", não cumulativo, "agregador", como aquele ao qual permanecia vinculado enfim o enciclopedismo barroco. Ao contrário, a ciência da "natureza comum" declara ter reunido isto que Vico aspira declaradamente ao menos a partir do *Diritto universale* (após ter frutuosamente combatido a restritiva univocidade metódica do cartesianismo e da ciência moderna): a redescoberta dos princípios comuns, ou de um princípio comum, situado abaixo da pluralidade exterior do contingente, disto que parece, à primeira vista, somente acidentalidade irredutível à universalidade, e a obtenção, no plano cognitivo, de um critério de unificação capaz de apreender e demonstrar o universal. A maior ambição é a de não renunciar, frente à enorme matéria "histórica" e "humana" – epistemologicamente vinculada, na tradição, às dimensões do acidental, do verossímil e do provável –, ao princípio segundo o qual *Scientia debet esse de universalibus et aeternis.*[4]

---

[3] O que não significa, contudo – sustentei repetidas vezes e difusamente como uma linha condutora da minha interpretação de Vico –, subtrair o humano de uma constante e decisiva pergunta sobre a sua relação principalmente com o "sobrenatural", e nem negar a existência tanto de uma "pré-historia" quanto de uma "meta-historia" da humanidade, diferentes da "história". Esse discurso logo será retomado a propósito das premissas metafisicas da meditação de Vico sobre a providência, e especificamente das premissas teológicas da sua ciência da história. Sobre as diversas "histórias" da humanidade as quais se dedicou Vico indico, em especial, o meu estudo: NUZZO, E. I segni delle storie in Vico. *Il Pensiero*, nuova serie, v.XLI, p.17-30, 2002, reunido em seguida – com o título: Dalla storia metafisica alla storia civile. I segni delle storie in Vico – em: NUZZO, E. *Tra religione e prudenza.* La "filosofia pratica" di Giambattista Vico. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, p.1-17.

[4] É "propriedade de toda a ciência, advertida por Aristóteles, que *scientia debet esse de universalibus et aeternis*", afirma Vico sem hesitações na "dignidade" XXII da *Scienza nuova* de 1744 (significativamente alargada em relação à expressão originária da "dignidade" XX da edição de 1730), onde a declaração

A "história ideal eterna" – uma expressão tão ossimórica aos ouvidos contemporâneos[5] – é o máximo princípio adquirido, vigente na móvel esfera do humano, o princípio que aponta para a estrutura imóvel do movimento temporal, o absolutamente universal reconhecível no conjunto das contingências. Como busquei demonstrar há tempo em diversos estudos meus, a garantia de uma estrutura permanente do curso histórico, e assim a possibilidade prática de uma "ciência" – "demonstrativa" enquanto tal, não "conjectural" – das coisas humanas, foi finalmente tornada possível pela mais importante, fundante, "descoberta" de Vico no plano epistemológico: o sucesso da aplicação da lógica rigorosa, irresistível, das "verdades da razão" – isto que designei a "lógica do deveu" ou do "do impossível-que-não" – ao mundo histórico factual.[6] Descoberta alcançada a partir de uma acirrada reflexão em torno do então recente debate sobre o conhecimento da história, em

---

do reconhecimento daquela "propriedade" de toda ciência vem acompanhada da reivindicação da descoberta dos "fundamentos", que liberta finalmente o discurso sobre os "princípios da humanidade" da bagagem habitual de "inverossimilhanças, absurdos, contradições, impossibilidades" (VICO, G. Principj di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni, que cito – de agora em diante com a sigla *Sn44* – a partir da edição VICO, G. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, §163, p.504). A edição de 1725 será citada recorrendo à sigla *Sn25*. Sobre a precedente configuração daquela "dignidade" na segunda versão do *opus magnum* viquiano, veja a recente edição crítica: VICO, G. *La Scienza Nuova 1730*. Organização de Paolo Cristofolini com a colaboração de Manuela Sanna. Napoli: Guida, 2004, p.97-98 (de agora em diante *Sn30*).

[5] Sobre a extraordinária constituição "ossimórica" de várias conceitualizações viquianas remeto, particularmente, ao meu estudo: NUZZO, E. Gli "eroi ossimorici" di Vico. In: ______. *Eroi ed età eroiche attorno a Vico*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, p.189-216, publicado, em seguida, no volume já citado NUZZO, 2007, p.119-148.

[6] Em relação a isso indico principalmente: NUZZO, E. Le logiche dell'impossibile e del necessario. Vico e la decifrazione dei tempi favolosi attorno al primo '700. *Bollettino filosofico*, Cosenza, vol.15, tomo II, p.205-233, 1999; também em versão alemã: Die Logiken der Unmöglichen und des Notwendigen. Vico und die Entzifferung der "sagenhaften Zeiten" zu Beginn des 18 Jahrhunderts. In: BEETZ, M. E CACCIATORE, G (orgs.). *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*. Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag, 2000, p.287-309; o mesmo estudo, com páginas acrescidas e reelaboradas – com o título: La "critica di severa ragione" nella scienza della storia. Vico e l'"ermeneutica" dei tempi favolosi attorno al primo '700 –, no volume: NUZZO, E. *Tra ordine della storia e storicità*. Saggi sui saperi della storia in Vico. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, p.57-108. Desse contributo são retomadas, na maior parte, as teses apresentadas nas páginas seguintes, que expõem uma importante linha característica da minha posição sobre a ciência de Vico.

larguíssima medida produzido pelo "racionalismo moderno", de cujas vozes, algumas não homogêneas, Vico foi, a seu modo, significativo devedor. Não cabe delongar aqui sobre a natureza e a ascendência da operação viquiana de efetiva superação do "veto" leibniziano acerca da aplicação do "dever ser" das "verdades da razão" às esferas da experiência submetidas somente aos procedimentos das "verdades de fato", mas se pode começar notando a configuração, em Vico, de um modelo de racionalidade, "analítico-sintético", capaz de realizar a linearidade que conduz do simples ao complexo, conforme o essencial modelo – na realidade bastante "simples" e de matriz "naturalista" – da correspondência entre ontogênese e filogênese, legível na natureza processual de todas as esferas dos fenômenos humanos.[7]

Essa ótica interpretativa da problemática da ciência em Vico resulta efetivamente nada usual: partindo do reconhecimento da marcante importância das funções atribuídas pelo pensador napolitano – nos tempos e nos lugares nos quais o conhecimento pode e deve fazer-se rigoroso – às faculdades cognitivas mais elevadas, aos "trabalhos da mente pura", "à força" rigorosamente "crítica" da "severa razão", única capaz de sustentar e guiar o "entendimento" enquanto pensamento do "verdadeiro", ultrapassando até mesmo as fundantes e sempre fundamentais funções "engenhosas", de ordem "tópica", do "entendimento".[8] O que não significa, obviamente, ignorar que as mais maravilhosas "descobertas" da meditação viquiana são as formas de experiência, de conhecimento, mais próximas do alvorecer do humano (ou, mais corretamente, disso que renasce no humano), lá onde

---

[7] Sobre a presença significativa dos elementos de um "imaginário naturalista" (um tema que deve estar particularmente presente em um estudo como este que, em larga medida, dirige sua atenção sobre a recuperação, por parte do autor da *Scienza nuova*, das "causas naturais" dos caráteres das nações) foi desenvolvido por mim especialmente: NUZZO, E. L'immaginario naturalistico. Criteri e figure della scienza della storia in Vico. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Napoli, v.XXXIV, p.35-56, 2004, surgido paralelamente em sua versão original, em francês, com o título: Critères et figures de la science de l'histoire chez Vico. *Noesis*. La Scienza Nuova de Giambattista Vico. Organização de Andre Tosel. Nice, v.8, 2005.

[8] Reduzindo ao mínimo também o aparato relativo às citações dos textos viquianos, me limito a recordar que é na dedicatória da primeira versão da *Scienza nuova* que se lê a completa e eloquente afirmação de que "nesta idade iluminada [...] toda e qualquer autoridade dos mais reputados filósofos se submete à crítica da severa razão".

começa a operar a tensa constelação das faculdades de uma mente conativa; e também que na constituição da ciência cooperam, de modo insubstituível, as capacidades intuitivo-conectivas do "engenho" ou aquelas imaginativo-narrativas da "fantasia".

Variados são os pontos fundamentais que, juntos, vêm afirmados no seio dessa linha interpretativa da inovadora ciência do mundo das nações: a reafirmação da descontinuidade entre, de um lado, o *Liber metaphysicus* e, em uma considerável medida, o *De uno* e, do outro, a produção viquiana sucessiva; a consideração de que no silêncio do princípio do "*verum-factum*" intervêm, no *De Constantia*, seja a descoberta capital da contração do "*verum*" no "*certum*", seja a configuração da aguda "lógica do deveu" que rege a declarada tentativa de uma *nova scientia* das nações; o reconhecimento dos modos por meio dos quais Vico – enquanto se contrapunha radicalmente (mas, com efeito, não de todo solitariamente) às recentes perspectivas do reducionismo epistêmico e metódico – se posicionava substancialmente como inovativo portador do desenho de uma nova ciência do mundo humano precisamente correspondente ao requisito de "ciência do necessário"; o exame dos caracteres desse discurso com forma de "ciência" (procedimentos de tipo "desconstrutivo", a posição dos elementos primários do edifício discursivo, procedimentos de tipo "demonstrativo" conseguintes aos princípios de verdade, formas "construtivas" e também "sistemáticas" de discurso etc.).

O ponto essencial é que para construir os princípios mais gerais – de forma mais a colher o verdadeiro significado dos fenômenos do que decidir sobre sua própria efetividade (sobre o como "deveram" ser dados) – intervem "finalmente" no discurso viquiano o elemento da "crítica" em vez daquele da "tópica", assim como intervêm as "provas filosóficas" em vez daquelas "filológicas", com uma confiança decisiva nos "trabalhos da mente pura", naquele *intelligere* do "intelecto", que é "conhecer com verdade".[9] Tal funcionamento se deve tanto à posição quanto às análises das numerosíssimas consequências de um princípio simples, mas crucial: o de que as coisas humanas se dão segundo uma ordem *necessária*, linear e gradual, que vai do simples

---

[9] *Sn25*, §316, p.1134.

ao complexo, seguindo as inalteráveis sequências por meio das quais do mundo do infantil passa-se àqueles da maturidade e, também, da decadência; que é igual a dizer que as "ideias humanas" conhecem necessariamente um progressivo "desdobrar-se", uma progressiva libertação da "corpulência" da "nossa mente" por "força do verdadeiro" que nela habita, que é objetivo "desta ciência" seguir e "demonstrar *fil filo*", atestar (em primeiro lugar no campo crucial das leis).[10]

Adotando semelhante "paradigma linear" e aplicando à história um modelo de decomposição e recondução preliminar do complexo a elementos simples segundo uma "concatenada série de razões",[11] Vico convergia a uma perspectiva de tipo "diacrônico" também hipotéticas influências de "modelos analítico-sintéticos" de feitura e circulação recentes. Certo é que um tal modelo lhe permitia adentrar resolutamente nos tempos obscuros da humanidade mais remota e trazer à luz rigorosas interpretações sobre os mais variados fenômenos, os quais "deveram" ser aqueles e não outros: segundo a "lógica do deveu" que permeia crucialmente quase toda página das obras da "maturidade", exprimindo-se em abundantes ocorrências (já em locuções como *necesse fuit*, ou também nisto a qual *ratio suadet*, do *Diritto universale*).

Com efeito, Vico assim impugnava as consequências da "linha cartesiana" relativa às verdades de fato. Para dizer a verdade, não é rejeitado, mas se apropria do mais "cartesiano" dos critérios: dá-se certeza autêntica somente a isto de que não se pode predicar a possibilidade lógica do contrário, revelando-se dotado de "evidência" interna. Mas ao mesmo tempo pode-se "demonstrar" que determinados fenômenos de fato não poderiam não ocorrer senão daquela maneira

[10] *Sn25*, §51, p.1.011.

[11] Com o objetivo de encontrar e representar – segundo os propósitos demonstrativos da ciência – "a eternidade e universalidade" dos fenômenos são chamadas, "num golpe, a filosofia e a história dos costumes humanos, que são as duas partes que compõem uma tal sorte de jurisprudência do gênero humano"; com diferenças, contudo, "de modo que a primeira parte dela [a filosofia] *desdobre* uma *concatenada série de causas*, a segunda [a história] *narre* uma perpétua ou ininterrupta *sequência de fatos* da humanidade *em conformidade com essas razões*", série de razões que constitui, com efeito, uma "história ideal eterna, da qual *unicamente* se pode obter, *com ciência*, a história universal, a partir de certas origens e com certa perpetuidade" (*Sn25*, §90, p.1.052, grifos meus).

(o que de outra forma não poderiam ocorrer), e que o seu contrário lógico (como, por exemplo, abstrações especulativas nos tempos dos "simplórios" primitivos) não teria podido dar-se concretamente, repugnando logicamente, ou produzindo, aos olhos do intelecto, do "entendimento", "obscenidade", "absurdo", "impossibilidade".[12] Eis que a *lógica do impossível* se converte, então, naquela do "impossível que não", ou seja, na *lógica do necessário*. Por isso, "esta Ciência mesma pode fornecer uma arte crítica"[13] por meio da qual o ato hermenêutico do "interpretar" é reconduzido conforme os termos de um "dever" interpretar (portanto, não de caráter conjectural) isto que "deveu" acontecer e que não pôde acontecer senão segundo aquelas modalidades gerais.

Tal visão estava ligada a uma inédita concepção da verdade. O pensador napolitano, embora elaborasse suas categorias no plano do conhecimento com a usual representação da "universalidade" e inclusive da "simplicidade" do verdadeiro, contudo, refundava já este plano na base da reflexão, por assim dizer, "metafísica" e "ontológico-histórica" do verdadeiro. De fato, a verdade humana, na sua mente e na sua história, tem uma presença que deriva de sua pré-história metafísica, uma presença que se dispõe na sua conatividade, como *vis veri*, e que na sua efetividade se dá na sua constante ou flexível "difusividade" (que é a originalíssima releitura viquiana de uma tradição da verdade, particularmente atenta à esfera pública como espaço aberto ao "senso comum", prenhe também de referências aristotélicas), portanto, na implicação tensional, ou "contradição", do universal nas múltiplas formas da corpulenta historicidade do "certo" concreto. O universal do "verdadeiro" (mesmo existindo uma prioridade metafísica na *vis veri* conativa) se dá sempre sob determinadas formas do "certo" (daí que o *verum-certum*, bem mais do que o *verum-factum*, sobressai como a verdadeira, essencial e inevitável "descoberta" viquiana).[14]

---

[12] São termos, conceitos, que no importante "cabeçalho" do livro II da *Scienza nuova prima*, dedicado à "Ideia de uma nova arte crítica", precedem o articulado passo, o qual, remontando a cadeia causal necessária para explicar a peculiaridade e a conveniência das "formas de governo", encontra na "natureza dos sitas" o fator causal originário das formas peculiares da "natureza humana" (*Sn25*, §92, p.1.033).

[13] *Sn25*, §91, p.1.033.

[14] Poder-se-ia até chegar ao ponto de dizer que a edificação da ciência nova não

Disso resulta que, embora a ciência de Vico seja tal porque o seu objeto primário é constituído de princípios universais e necessários, ao mesmo tempo, a verdade dos fenômenos não se configura – ontologicamente e gnosiologicamente – como um universal abstrato que sobra de um processo de redução, subtração, da esfera das contingências e da pluralidade das determinações concretas. Pelo contrário, em virtude da história ideal eterna e sobre o seu constante fundo de verdade (e de uma "ontologia histórica" da "simplicidade"), o universal elaborado pelo saber viquiano é de tempo em tempo uma concreta determinação do "certo", na qual são contraídas figuras do "verdadeiro" e do "justo", de modo que a universalidade do verdadeiro possui, no seu conjunto, a corporeidade do concreto e a abertura dinâmica às suas novas configurações e determinações, também concretas.[15]

Também com o propósito de investigar os significados que assumem aquelas individualidades históricas, que são as nações singulares na ciência de Vico, se diz, todavia, que o universal concreto visado por ela permanece sempre, ainda assim, um universal típico, "comum"; um universal cuja determinação própria se destaca na dinâmica processual das produções da mente humana em relação ao "antes" e ao "depois", por assim dizer, mas não em relação a isto que se coloca no mesmo "tempo sequencial", no mesmo grau de um processo de desenvolvimento (ou ainda em uma mesma ou análoga situação de condições

poderia ter feito nada além de tal celebre princípio, que, de fato, por um longo tempo, escapava no processo das mais altas conquistas viquianas, mas não daquele do *verum-certum*, não por acaso obtido através da meditação crucial sobre o direito e sobre a *auctoritas*, declarada *rationis pars* já no *De uno*. Cf. VICO, G. De unversi iuris uno principio et fine uno. In: _____. *Opere giuridiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1974, p.29 (de agora em diante *De uno*). Trata-se de uma linha interpretativa que, como se sabe, foi apoiada especialmente por estudiosos (basta evocar Fassò entre todos) que, oportunamente, sublinharam a centralidade e a importância nas meditações de Vico do confronto com as problemáticas jurídicas.

[15] Sobre o caráter "não subtrativo" e "aberto" do universal viquiano Trabant tem expressões pontuais e eficazes. "O universal e o eterno de Vico não é aquilo que eu abstraio, o que resulta quando se *elimina* o particular, mas ao contrário: o que se reúne, o que eu recolho. O universal e o eterno é, por conseguinte, uma coisa *aberta*, pois os homens podem sempre inventar visões novas, os *diversos aspectos* não formam uma lista fechada" (Cf. TRABANT, J. La science de la langue parle l'histoire idéale éternelle. *Noesis*. La Scienza Nuova de Giambattista Vico. Organização de Andre Tosel. Nice, v.8, 2005).

materiais etc.). Na perspectiva da ciência das nações viquiana interessa crucialmente a sua “natureza comum”, a confirmação de elementos de uniformidade, ou pelo menos de forte analogia entre situações, condições semelhantes. O mesmo forte e indispensável hábito comparatista viquiano (por certo limitado no acesso a materiais propriamente etno-antropológicos diversos daqueles das civilizações mais amadas e estudadas) está constantemente operando mais para confirmar “estruturas” definidas, do que para encontrar individualidades irredutíveis umas às outras (basta pensar nas recorrências daquele pensar mítico ainda tão imageticamente narrativo, aliás, sempre reconduzido a representações, expressões, de experiências factuais precisas, mas não isoladas, de acontecimentos dificilmente de todo singulares). Isto quer dizer que se fixar na obtenção do “universal”, do “comum” (não somente dos três grandes costumes que o “senso comum” do gênero humano dispõe sem nenhuma exceção, mas inclusive de todo o processo de desenvolvimento), ocorre tendencialmente em detrimento do particular, do individual, ainda que carecendo substancialmente de um “amor” historicista pelo individual (do historicismo não “absoluto”, é claro). Vico não mostra sensibilidade por um *individuum* que seja *inefável.*[16] Sobre tal falta de sensibilidade pelo caráter individual das nações não se equivocou Antoni, quando, na esteira de Meinecke, e apesar de algumas simplificações e categorizações exageradas, encontrava também naquele, que vinha definido “fundador do nosso historicismo”, a preponderante “investigação da lei constante e uniforme da vida”.[17]

---

[16] Tratei muitas vezes da enorme distância do pensador napolitano em relação às sensibilidades próprias do “historicismo problemático”, naturalmente confrontando-me, em primeiro plano, com a célebre linha interpretativa de Pietro Piovani. Remeto a NUZZO, E. Lo studioso di Vico. In: TESSITORE, F. (org.). *L’opera di Pietro Piovani*. Napoli: Morano, 1990, p.207-312, depois, com algumas modificações, e com o título: Gli studi vichiani di Pietro Piovani, no já citado: NUZZO, 2001, p.241-326. Nesse mesmo volume, central para esse argumento é o estudo intitulado: Vico, la storia, gli storicismi, que amplia e reelabora consideravelmente uma minha contribuição anterior: Vico, la storia, lo storicismo. In: CACCIATORE, G.; CANTILLO, G.; LISSA, G. (orgs.). *Lo storicismo e la sua storia.* Temi, problemi, prospettive. Milano: Guerini, 1997, p.50-68.

[17] Mas o discurso de Antoni era, na realidade, cheio de simplificações de ordem historiográfica e metodológica, bem como de categorizações estereotipadas dos “espíritos nacionais”. “O ‘historicismo’ italiano que se pode chamar humanístico”, fundado por “um obscuro professor de retórica, cultor dos estudos jurídicos e

Tal posição de Vico pode ser atribuída também ao fato de ele não mostrar nem sequer alguma sensibilidade religiosa, cristã, pela individualidade, menos ainda pelos problemas ou dramas pessoais das consciências, pelas biografias individuais da salvação: de resto, já pouco interessado nas biografias pessoais da glória, pois narrador, sobretudo, dos heroísmos coletivos arcaicos, mas com certeza pessoalmente não isento da busca pela afirmação heróica do pensador que descobre novos continentes e, ao mesmo tempo, reafirma a irrenunciável função prática da filosofia, o seu dever de "beneficiar o gênero humano". O seu interesse, portanto, é que se possa declinar no interior de uma perspectiva religiosa, cristã, o tema "pagão", maquiaveliano, da salvação das nações. Mas, precisamente, no interior de uma perspectiva religiosa, cristã.

Caminhando para a conclusão desta sintética apresentação de algumas linhas condutoras da minha interpretação da ciência viquiana, parece-me oportuno concluir – também porque o argumento retorna de novo sobre o ponto, assaz importante para o nosso discurso, da

---

filológicos, Giambattista Vico", como reação "à cultura intelectualista francesa, à razão matemática de Descartes" (mas já em 1924, recorda Antoni, De Ruggiero definiu Vico "fundador do nosso historicismo"), tem, atrás de si, "o espírito profundo do Humanismo, o seu sentido de individualidade", espirito que Vico traiu saindo à "pesquisa das leis constantes e uniformes da vida", ficando assim absolutamente à frente das orientações mais avançadas da cultura do *Settecento*, excluindo-se "também do movimento da cultura europeia do *Settecento*, que estava pesquisando e definindo o 'caráter', o 'gênio', o 'espirito' de cada nação singular, que estava adquirindo consciência da individualidade histórica das nações, da originalidade delas" (ANTONI, C. *Lo storicismo*. Torino: Edizioni radio italiana, 1957, p.57, 62). Um espírito de "categorização" estereotipado, que pode bem interessar ao nosso discurso, investia, no discurso de Antoni, todo o pensamento filosófico moderno, dividido "em dois campos opostos" de "combatentes", dentre os quais, com um espírito tipológico inaceitável, vinham encerradas as "modernas nações europeias" (francesa de um lado, inglesa, alemã e italiana de outro), e "as várias fisionomias e o diverso destino" delas. Dessa indicação pouco produtiva se relevam, porém, as "aberturas" para uma pesquisa compreensiva da pluralidade e riqueza das tendências modernas em vista do reconhecimento da "individualidade como força ativa do espírito": por exemplo, a recente celebração da barbárie no "libertino Saint-Évremond, fugitivo da França cartesiana na Inglaterra livre", ou o anti-mecanicismo do "empirismo cético de Hume" ou do "sentimentalismo" inglês, ou a pesquisa, em Leibniz e Herder, mais do que no próprio Vico, de uma "individualidade original". Entre as tantas páginas de diversos textos do estudioso evocadas aqui elejo aquelas do capítulo: ANTONI, C. La struttura dell'individuo. In: ______. *Commento a Croce*. Venezia: Neri Pozza, 1955, p.215-216, 218, 223.

"ontologia histórica da simplicidade" (e da debatida relação "Vico-Galileu") – com a indicação das minhas propostas críticas em torno das premissas teológicas da "ciência nova" de Vico e da natureza intrinsecamente "ortodoxa" da sua lúcida operação em defesa de uma posição cristã: natureza não prudencialmente "ortodoxa" (mesmo se, obviamente, com claras e consistentes preocupações prudenciais), mas certamente não inocuamente "ortodoxa".

Trata-se de indicações, a meu ver, indispensáveis. E não para dar conta melhor de uma leitura pessoal da "ciência nova" de Vico, cujos aspectos singulares é possível, aliás, encontrar tranquilamente nos textos aos quais ela já foi confiada,[18] mas para esclarecer, por hora, como na reflexão viquiana sobre os caracteres das nações o tipo da abordagem, baseada na distinção entre história sacra e história profana, atendia a interesses "naturais", a exigências espontâneas, de um pensamento em significativa medida orientado por uma inspiração religiosa efetiva e, de certo modo, empenhado em uma operação teórica original largamente favorável à perspectiva cristã (e também, em menor medida, católica); e como o tipo de abordagem dos caracteres das nações que os fundamenta enfim sobre causas naturais de ordem "geográfica" (que constitui o objeto da seção final desta contribuição), não se deve compreender, assim me parece, reconduzindo-o a um núcleo "naturalista" do pensamento viquiano, mas a uma explicação das "vias simplíssimas", "ordinárias", pelas quais age a força providencial que trabalha pela salvação do gênero humano e consente o possível "desdobrar-se" do "verdadeiro" e do "justo" ínsitos na mente humana.

Como é sabido, recentemente conheceu nova vida e fortuna a diretriz hermenêutica que enxerga em Vico o mascaramento

---

[18] Apresentei uma primeira abordagem analítica do tema dos fundamentos teológicos da ciência nova de Vico em um estudo hoje publicado e sobre o qual foram adaptadas as páginas logo a seguir: NUZZO, E. Between Orthodoxy and Heterodoxy in Italian Culture in the Early 1700s: Giambattista Vico and Paolo Mattia Doria. In: MORTIMER, S.; ROBERTSON, J. (orgs.). *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1650-1750*. Leiden-Boston: Brill, 2012, p.205-234. Mas, em matéria de história sacra e história profana, e mais em geral de "religião" (e "prudência") em Vico, devo indicar outros trabalhos meus, ou seja: L'umanità di Vico tra le selve e le città. Agli inizi della storia della civiltà nel "Diritto universale", presente no volume já citado: NUZZO, 2001, p.109-164, e ainda: La filosofia pratica di Vico tra religione e prudenza, no também já citado: NUZZO, 2007, p.211-231.

prudencial, marcadamente intencional, da concepção de uma estrutura providencial “objetiva” da realidade histórica, talvez marcada mais por cifras decisivamente spinozistas do que por agudas prefigurações de imanentismos idealistas: pensa-se na leitura de Vico (e Doria) tão segura de si de Jonathan Israel, mas também nas recentes revitalizações, na literatura crítica italiana, de leituras que visam sublinhar a inspiração “pagã” ou ainda “heterodoxa” do pensamento viquiano – maiormente vizinhas às mais perspicazes posições críticas de um Badaloni, como aquelas de Paolo Cristofolini ou de Gustavo Costa.

As interpretações da concepção viquiana da providência em chave heterodoxa, naturalista, ou enfim spinozista destacam amplamente que, segundo ela, o desígnio divino rege o curso histórico por via ordinária, por meio de causas segundas, não fazendo intervir ali diretamente a vontade divina, omitindo a própria presença de Cristo, e assim por diante. Desse modo, a providência não seria, na realidade, outra coisa senão a “estrutura natural” do processo histórico, reproduzindo nele possivelmente um princípio universal de conservação do real. Mas tais interpretações traziam, assim, a confirmação equivocada de uma premissa errônea, isto é, crer que a posição de Vico, para entrar no campo da “ortodoxia”, deveria seguir a via desgastada e, portanto, inútil à causa cristã, de ver em obra no curso das nações uma direta e mais ou menos constante intervenção divina. E embora a via empreendida por Vico não fosse nada pacífica, possuía, contudo, premissas teológicas cuja ortodoxia podia ser claramente reivindicada.

Na realidade, foi pelo menos desvalorizado, senão ignorado, o fato de que a ideia do operar da providência viquiana por meio do curso ordinário das causas segundas, “*rebus ipsis dictantibus*”, se inscrevesse em umas das diretrizes presentes no conjunto das discussões capitais e também das acesas controvérsias em que foi enfrentada a antiga questão dos atributos de Deus nos termos da relação entre *potestas absoluta* e *potestas ordinata*. Como se sabe, após o período tardo-medieval, essas discussões foram amplamente retomadas também na idade moderna, influenciando bastante o debate filosófico metafísico, físico, gnosiológico e ético. Para ficar só com os autores que Vico teve entre seus principais interlocutores, basta pensar na concepção de Galileu dos caracteres de simplicidade e legalidade impressos por

Deus na natureza, ou na de Descartes ou de Suárez em torno das provas de Deus e das verdades eternas, ou na de Malebranche acerca das características do divino.

Duas são as diretrizes fundamentais que a esse propósito cabe definir: uma difusa na época de Vico, mas conhecida desde os tempos de um grande protagonista da segunda escolástica (assiduamente estudado por Vico), Francisco Suárez, que remonta a Duns Scoto, "privilegiadora" do predomínio da *potestas absoluta*; e a outra, na qual podem ser incluídos finalmente Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham, "privilegiadora" da *potestas ordinata*, enquanto é derivada do "vinculo" sapiencial benevolente exercitado por uma *potestas absoluta* perigosamente caprichosa. Simplificando ao máximo, é possível sustentar que, no todo, resultou mais influente, especialmente no pensamento católico, a segunda perspectiva, que refreava, se não anulava, a ideia de uma instabilidade constitutiva do ordinário, a qual colocaria em perigo a própria "legalidade" do mundo, tendendo a protegê-lo da irrupção do extraordinário. A diretriz da *potestas ordinata* trazia consigo, portanto, a inclinação a sustentar (e com uma reivindicação de ortodoxia que foi defendida por Galileu) a ideia, a imagem, de uma transparente legalidade do mundo largamente sustentada pela ciência moderna sobre a base teológica de um Deus sapiente e benigno, ordenador de um curso estável das causas segundas.

Ora, a concepção viquiana do divino mostra em termos claros estar profundamente implicada por semelhante problemática em torno dos atributos divinos, demonstrado, nesse caso, em vez de originalidade, uma peculiar e consistente continuidade, acerca da qual será suficiente dar apenas algumas indicações.

Partindo do *De uno*, se revela patente a opção "antivoluntarista" pelo Deus da *potestas ordinata*, no qual o atributo da *voluntas* acha-se vinculado a uma atenção exclusiva ao seu ser *perfectissimum*, que é a perfeição da *sapientia-bonitas*. Ora, esse é o fundamento teológico do agir divino especificamente "*per simplicissimas vias*", que é a escolha essencial, em seguida sempre confirmada, da específica providência viquiana; e é um fundamento fortemente antivoluntarista, contradizendo a tradição que conceitua a permanência da *potestas absoluta* divina interrompendo, ou reformulando, a ordem das coisas contingentes

(assim subtraindo-as da possibilidade de constituir a firme condição de possibilidade de um conhecimento humano seguro).[19] As vias *facillimae* de que fala Vico correspondem a um princípio de *simplicitas*, e apresentando-se na ordem histórica como *opportunitates*, *occasiones*, *casus*, conduzem à solução de entender a providência divina como o exercício de uma *potestas ordinata,* que desde ali, no *De uno*, começa a operar "*rebus ipsis*", "*moribus ipsis*".[20]

Sobre esse ponto não podem ser subvalorizadas as implicações da eminência do caráter de sabedoria e bondade da onipotência divina, ao "vincular" o exercício de tal perfeição, na ordem natural em primeiro lugar, à forma da máxima simplicidade e facilidade, sendo "natural" que Deus tenha escolhido a via da máxima *simplicitas*. Isso significava precisamente pôr-se em conformidade com as premissas e resultados da ciência moderna (sem que isso signifique, como foi dito, que sua operação teórica visasse uma lógica de "complemento", ou de "complementaridade", com a revolução científica). Era essa precisamente a direção empreendida não somente pela visão do mundo físico, própria da ciência moderna galileana, mas, antes, pelas premissas teológico-ontológicas de tal visão. Deus "goza da simplicidade e facilidade", havia afirmado Galileu no *Dialogo sopra i due massimi sistemi* (com o risco bem concreto de sublevar as duras objeções a que deu voz o próprio Urbano VIII); e Vico – cujo galileísmo se falou com frequência genericamente – pode ser verdadeiramente considerado, nesse aspecto, seu herdeiro, ao deslocar o princípio da simplicidade para o plano histórico[21]. Mas o pensador napolitano recuperava tal princípio geral da simplicidade e imutabilidade da ordem divina, também e mais acentuadamente, nos seus mais frequentados interlocutores modernos, quer dizer, em Descartes e Malebranche (e é seguramente com a imagem "antivoluntarista" de Deus do oratoriano que Vico revela maior afinidade).

Toda a trajetória da meditação de Vico confirma a natureza da sua posição sobre os atributos divinos e o seu modo de conduzir a

---

[19] *De uno*, II-IV, p.43, 45.

[20] *De uno*, CLVI, p.211.

[21] GALILEI, G. Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo. In: ______. *Le opere di Galileo Galilei*. Edição nacional organizada por A. Favaro. Firenze: G. Barbera, tomo VII, 1933, p.566 (ver também: p.423, 473).

fundação de uma ciência sobre a ordenação histórica do mundo civil. Esta é uma ordem devida a uma divindade infinitamente boa que deliberou que a sua providência operasse com máxima simplicidade: assim, em primeiro lugar, que os "fins particulares" dos homens tornassem os "meios" do seu operar – segundo um princípio da heterogênese dos fins já enfrentado com acuidade por pensadores como Nicole ou Malebranche. É então por *bondade infinita* de Deus que

> isto que os homens ou povos particulares ordenam para seus fins particulares – pelos quais, uma vez propostos, eles iriam se perder – ela, aquém e frequentemente contra todo seu propósito, dispõe para um fim universal, pelo qual ela, *usando como meios* aqueles mesmos fins particulares, os conserva.[22]

E é precisamente este "aspecto" do operar da "providência [...] ordenadora" que Vico declara querer demonstrar "por toda a obra".[23] Como uma espécie de causa "formal" e "final", a "divina arquiteta" atribuiu ao "arbítrio humano", que é a causa "eficiente" (o "artífice"), um operar que – longe de ser caracterizado pela incerteza que seria própria à sua natureza – respeita ao princípio da absoluta regularidade e constância. De fato, o "arbítrio humano" é "determinado pela sabedoria do gênero humano tendo por medidas as utilidades ou necessidades humanas *uniformemente comuns a todas* as particulares naturezas dos homens".[24]

Com a forma clara de uma *potestas ordinata* e com o desígnio de uma "história ideal *eterna*", o Deus providente atua, resumidamente, por meio de um regime estrito de causas segundas. Vico se movia assim no seio de uma tradição de clara ortodoxia, mesmo que problemas de não pouca e aguda heterodoxia surgissem no terreno do mundo criatural. Isso deve ficar bastante claro: o discurso aqui desenvolvido quis mostrar a correção dos fundamentos teológicos da posição viquiana no confronto das diretrizes de leitura em chave heterodoxa, mas não implica, absolutamente, que o conjunto das posições e teses de Vico não se apresentasse prenhe de graves riscos.

---

[22] *Sn25*, §45, p. 1.008, grifos meus.
[23] *Sn25*, §45, p. 1.008, grifos meus.
[24] *Sn25*, §46-47, p.1.009, grifos meus.

A ordem criatural histórica é bem menos “neutra” do que aquela da natureza física, da apresentação e fundação teológica da absoluta simplicidade cuja regularidade bem custou a Galileu a acusação de ter deixado falir a ideia da *potestas absoluta* divina. Mesmo separando a saúde sobrenatural, a graça, da saúde natural da conservação do mundo das nações, Vico subtraía tais formas de conservação do agir consciente dos sujeitos humanos e valorizava seja qual fosse o acesso ao divino dado, ou que ainda se desse (entre as mais bárbaras nações viventes), nas formas religiosas pagãs. Colocava-se, portanto, a questão do se, do como e quando o cristianismo teria “colaborado” de forma essencial com a conservação das nações.

Sobre tal matéria, que merece ainda reconhecimentos pontuais e aprofundamentos críticos, bastará aqui somente notar que o tema do milagre (evidentemente apto a pôr em crise a ideia do curso absolutamente “ordinário” dos fenômenos históricos), substancialmente ausente na primeira redação da *Scienza nuova*, comparece, porém, naquelas sucessivas. Focando-nos só por um momento na última versão do livro, recordamos, a propósito, a disponibilidade de introduzir, ainda que “intersticialmente”, a intervenção do sobrenatural, das “vias sobre-humanas” e, portanto, dos “milagres”, no curso dos desenvolvimentos da história profana, no qual depois se insere a experiência do cristianismo.[25] Todavia, também no caso dos inícios do *ricorso* (nos inícios do medievo) Deus “permitiu nascer uma nova ordem de humanidade entre as nações, para que *segundo o natural curso das próprias coisas humanas* ela *firmemente* fosse estabelecida”,[26] perspectiva dos acontecimentos assaz perigosa no plano da ortodoxia (como confirmam as páginas sobre a barbárie medieval cristã cuja insidiosa severidade encontra poucas correspondências no século das luzes). Em suma, permanecemos em um ponto delicadíssimo, na reafirmação da ideia de que “embora este mundo tenha sido criado no tempo e seja particular, porém, as ordens que ela [a providência] lhe deu são universais e eternas”.[27]

---

[25] *Sn44*, §1.047, p.934.
[26] *Sn44*, §1.047, p.934, grifo meu.
[27] *Sn44*, §342, p.549.

Deus que é definido, desde o início do texto, eminentemente "pelo atributo de sua providência",[28] se confirma então por um agir divino "vinculado" à sua "imensa bondade" e "constrangido" a operar pelas "vias fáceis" que a "sabedoria infinita" indica, e das quais, tendo-a por "conselheira", a própria onipotência torna-se "ministra".[29] Trata-se de páginas da seção *Do método* que se poderia colocar em uma antologia ideal dos êxitos modernos da grande discussão sobre os atributos de Deus. A posição de Vico se destaca ali por tê-la deslocado, com extraordinária energia e inovação, para o terreno do "mundo das nações", e por ter, com outra consequente inovação, "eleito" como atributos eminentes do divino, operando mediatamente em tal mundo, a "bondade" da sua "vontade" e o caráter "supracompreensivo" da sua "sabedoria" que dita à primeira as vias simplíssimas, "naturais", com as quais conservar o "gênero humano". Na tríade dos atributos de Deus são adjetivações relativas à sabedoria e à vontade uma "sábia", a outra "benigna", e desempenham ambas uma limitação da concepção voluntarista do divino.

Vico assumia e reformulava assim, no plano do "mundo histórico", uma diretriz do pensamento teológico que já havia sido aplicada para sustentar a absoluta legibilidade do "mundo natural", e substanciava o acesso à "cadeia eterna das causas" com uma ambiciosa fundação epistêmica da "ciência" dos fenômenos históricos desconhecida à fundação conjectural setecentista do saber histórico.

II

A "ciência nova" de Vico estava, portanto, em condição de reconstruir, com segurança, os passos seguidos em comum pelas diversas nações, mesmo que separados por tempos diversos e obviamente efetuados segundo modalidades particulares.

Mas se todas as nações gentias *deveram* seguir ao menos as sequencias essenciais de uma ordem comum, se todas *não puderam não* passar – para dar o mais fácil dos exemplos – pelos tempos bárbaros,[30] de onde viriam os seus caracteres particulares? De onde

[28] *Sn44*, §9, p.421.
[29] *Sn44*, §343, p.549, grifo meu.
[30] Os lugares e tempos da barbárie, e sua substancial "temporalização" (que

viria o fundamento dos seus aspectos contingentes? De onde viriam as "naturezas" particulares das nações, isto que excede ou precede a sua "natureza comum" objeto de uma ciência do "universal"? E este "onde" pode ser somente, ou prevalentemente, um "onde histórico" ou *deve* ser (propriamente porque o histórico mundo civil das nações, em suas formas estruturais, foi finalmente endereçado a uma ciência do universal), ao menos em maior medida, um onde literal, um "onde espacial"?[31] E se as naturezas particulares dos povos, enquanto tais, não são universais, põem-se talvez fora da ciência enquanto pura contingência? Não certamente. O inabalável princípio do "impossível-que-não" é o princípio demonstrativo da generalíssima história ideal eterna, dentro do qual se inscreve também o essencial motivo da heterogênese dos fins. Mas o projeto totalizante do edifício enciclopédico viquiano não renunciava, sobre a base da sistemática largamente comparatista do seu proceder, a se servir de saberes teóricos e metodológicos tradicionais, com os quais alargava e confirmava suas reconstruções e as teses que lhes governam.

Vico se volta, então, à tradição teórica e narrativa que ligava os caracteres das nações aos fatores climáticos, enquanto um instrumento "natural" para definir as causas capazes de explicar aqueles aspectos

---

não exclui, contudo, também a consideração de uma sua mais "natural" "espacialização") constituem um argumento cujo aprofundamento pode contribuir com a problemática deste estudo. Para uma introdução ao tema me remeto a NUZZO, E. Figuras de la barbarie. Lugares y tiempos de la barbarie en Vico. *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla, v.15-16, p.151-162, 2003; texto publicado também em versão portuguesa: NUZZO, E. Lugares e tempos da barbárie em Vico. In: GUIDO, H.; SEVILLA, J. M.; SILVA NETO, S. A. (orgs.). *Embates da Razão:* mito e filosofia na obra de Giambattista Vico. Uberlândia: EDUFU, 2012, p.35-53.

[31] Marco Vanzulli – com quem me agrada dialogar aqui em particular – expressou eficazmente, em suas páginas, a questão dos fatores contingentes e da causalidade na determinação viquiana dos caracteres dos povos, mas, talvez, tenha supervalorizado a força explicativa que, no discurso de Vico, podia assumir sozinho o "como" ou o "onde" histórico: "Determinando as diferentes histórias das nações, aqui, por exemplo, da grega e da romana, existem, portanto, inalienáveis elementos de contingência constitutivos, que, na realidade, também fornecem quase tudo que indica a identidade de um povo: *como* (*onde*, em que condições históricas) um povo surge explica *que coisa* um povo se tornou, a história ideal eterna. Deve-se recordar, além disso, que poucos povos percorreram todo o ciclo, alcançaram desenvolvimento pleno, sujeitos à causalidade do existir, tal como os indivíduos" (VANZULLI, M. Caso e necessità nella nuova scienza vichiana. *Quaderni materialisti*, Milano, v.I, 2002, p.13).

particulares das nações gentias, que, de outro modo, o seu sistema teórico, a partir somente das suas tão extraordinárias "descobertas", não teria sabido dar conta. As causas geográficas (dali a pouco as *causes physiques* de Montesquieu) constituiriam a esfera opaca do natural, do corpóreo, de onde também surgiam, em tantas partes, os caracteres daquelas nações, por isso, tornadas muito semelhantes pela sua "comum natureza". Mas aquela esfera das relações entre a natureza espacial e o humano, espaço determinado literalmente por caracteres espaciais e opaco em sua essência contingente, apesar disso, havia sido esclarecida como um sistema estável de constâncias por uma antiquíssima tradição teórica. A ela Vico recorria "naturalmente", como a um saber "dado" e de desnecessária tematização metódica, que não exigia ser submetido aos questionamentos e procedimentos "desconstrutivos" que despedaçaram tantas opiniões absurdas tradicionalmente consolidadas sobre os "tempos obscuros". No fundo não resultava obscuro, porque estava ancorado em um determinado espaço, naquele remoto tempo genético que havia produzido "tais e não outros" caracteres determinados das nações.

Todavia, o pensador napolitano, recorrendo decisivamente à tradição teórica das causas naturais, geográficas, dos caracteres das nações, encurvava também ela na direção de êxitos bastante originais e atestava um interesse pela esfera da causalidade natural, e pelo relacionar-se humano com o espaço, que os estudiosos de Vico – pensador do "tempo" por excelência – tendem facilmente a negligenciar e ofuscar. De fato, aquela tradição não somente era chamada a colaborar, com uma peculiar "história geográfica das nações", na exposição da história universal da humanidade, da civilização. Ponto sobre o qual voltaremos brevemente, ela exprimia também a atenção a um gênero de explicações científicas (como, por exemplo, a da aquisição da estrutura gigantesca das gerações dos homens errantes e dispersos nas selvas por meio do seu "arrastar-se" nas próprias fezes) e, ainda mais profundamente, se vinculava a um interesse original pelo relacionar-se dos homens com as formas espaciais. Um relacionar-se reconstruído a partir de uma inédita exploração psicoantropológica das relações entre o homem e o "outro espacial": dando lugar assim a uma aguda "antropologia do espaço", por assim dizer, à consideração das

condições espaciais constitutivas de estruturas psicoantropológicas bem precisas (como aquela que, em outro lugar, defini como a singular "antropologia do mar" viquiana).[32] Um relacionar-se reconstruído, depois, por uma investigação tendencialmente sistemática dos "lugares" do humano e das formas "progressivas" do seu habitar.

Como foi dito nos inícios deste contributo, a vertente, ou linguagem, das "causas geográficas" – sobre a qual se concentra a parte final deste texto – é somente uma das três principais sobre as quais, a meu ver, pode ser perseguida a temática dos caracteres dos povos na tradição ocidental e no próprio Vico, e será necessário dizer algumas coisas sobre isso.

Como se sabe, o sistema de teorias e análises relativo às influências climáticas e, mais geralmente, geográficas, continuou a ser por longo tempo, até o *Settecento*, o eixo predileto para explicar os fenômenos de individualidade dos caracteres dos povos no que diz respeito a outras mais gerais legalidades. Além disso, não como simples vicissitude desse sistema, mas tornando-o de relevante interesse historiográfico e também teórico, nele era debatido uma série de importantes nós temáticos problemáticos: a relação entre "individual" e "universal"; entre "espacialidade" e "formas identitárias" de caráter étnico, linguístico, político etc.; mais em geral, entre "natureza" e "cultura", ou também entre "ambiente" e "vida humana".

Isto é largamente conhecido, deve-se dizer, e há uma grande quantidade de literatura crítica enfrentando semelhante temática. Mas não se dispõe de uma obra que enfrente sistematicamente, adequadamente, as vicissitudes da reflexão em torno dos fatores "geográficos" e caracteres dos povos.[33] A coisa provavelmente se deve,

---

[32] Sobre os caracteres, momentos e exemplos desta "antropologia do mar" indico: NUZZO, E. Spazi e tempi del Mediterraneo nella storia vichiana della civiltà. Il "Diritto Universale". *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Roma, v.XXXIX, n.2, p.7-69, 2009.

[33] Pode assumir a função de útil esboço, sobre vários pontos, o aprazível livro de um consistente e curioso geógrafo, cujo título, contudo, anuncia já seus limites: PINNA, M. *La teoria dei climi.* Una falsa dottrina che non muta da Ippocrate a Hegel. Roma: Società geografica italiana, 1988. Por outro lado, vai além daquilo que promete o subtítulo, o robusto trabalho, em vários versos fascinante, de VASAK, A. *Météreologies.* Discours sur le ciel et le climat, des Lumières au Romantisme. Paris: Champion, 2007. Esta não pode constituir, porém, a obra completa de que

em primeiro lugar, à vastidão e dificuldade de tal empresa, pode-se dizer. Porque ela exige não só o estudo analítico de uma "linguagem" não unilinear e não unilateral (já que, além da vertente "geográfico--climática", a "linguagem geográfica" mais geral compreende também outras, como logo será dito), mas exige também o estudo de outras linguagens, bem distintas daquela geográfica, embora várias vezes com ela implicadas: como a "religiosa" e a "política", principalmente. De fato, no estudo da enorme constelação problemática e temática pertinente aos caracteres das nações se distinguem bem diferentes tradições, hermeneuticamente configuráveis como verdadeiras e próprias "linguagens" dotadas de uma relativa autonomia e evolução conceitual. Começo a enunciar as três linguagens que, a propósito, me parecem mais importantes na história do pensamento ocidental, discorrendo sobre elas de acordo com dois distintos planos, definíveis em termos contemporâneos, de uma ordem "natural" e de uma ordem "cultural".

Ao primeiro é fácil remeter uma linguagem geral de caráter "geográfico", a qual, por sua vez, será subdividida em três diretrizes bem determinadas, cujas duas primeiras foram assumidas por Vico, como por tantos outros autores da sua época. É oportuno abordá-las preliminarmente com a máxima concisão, antes de passar a uma ainda mais concisa apresentação das outras duas linguagens principais com cujos termos foram pensados, representados, os caracteres dos povos.[34]

---

seria importante dispor visando, sobretudo, à constituição da meteorologia como ciência e, portanto, também, aos seus antecedentes longínquos.

[34] Apresento algumas sóbrias anotações sobre esta linguagem em um recente estudo meu: NUZZO, E. Mediterraneo e caratteri dei popoli. Paradigmi della misura alle origini del modello "etno-geografico-climatico". In: BUFALO, R.; CANTARANO, G.; COLONNELLO, P. (orgs.). *Natura storia società.* Studi in onore di Mario Alcaro. Milano-Udine: Mimesis, 2010, p.109-145. Diversas páginas suas refluem no presente texto, e o indico como esboço de uma primeira trajetória na teoria dos climas e dos caracteres dos povos, de Hipócrates a Aristóteles. Um desenho mais amplo da conceituação das relações entre fatores naturais climáticos e caracteres dos povos, que se estende a boa parte da antiguidade, está no livro de SASSI, M. M. *La scienza dell'uomo nella Grecia ântica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1988. Sobre o período *settecentesco*, em particular "napolitano", foi publicado já um breve estudo meu sobre Filangieri: NUZZO, E. Tra geografia e storia. Caratteri delle nazioni e identità patrie in Gaetano Filangieri. In: AMODIO, P.; D'ANTUONO, E.; GIANNINI, G. *L'etica come fondamento.* Scritti in onore di Giuseppe Lissa. Napoli: Giannini Editore, 2012, p.25-32.

A primeira diretriz – tematizando temperamentos, índoles, dos indivíduos e dos povos – se pode definir "antropo-étnico-climática" ou "médico-antropológico-climática" (enquanto se constitui a partir de uma "matriz hipocrática", como se sabe, e depois largamente retomada e remodelada por autores como Galeno).

Uma segunda diretriz refere-se às condições materiais espaciais-geográficas de tipo não climático, ou não diretamente climático (caracteres mais reentrantes nas jurisdições disto que, em termos a nós vizinhos, se denomina geografia do território, geografia econômica etc.): às extensões, configurações (relevos, planícies etc.) e caracterizações dos espaços geográficos segundo fatores tais como os recursos produtivos, a sustentabilidade demográfica, a colocação e caracterização de tipo estratégico, com formas, portanto, de maior influência do "natural" sobre o "político" por meio da mediação dos costumes. Em tal sentido, nessa diretriz, há uma forte abertura para relacionar, ou relacionar mais fortemente, o elemento espacial com aquele temporal humano, com o "tempo histórico".

Uma terceira diretriz da linguagem geográfica pode ser definida no "discurso astrológico" ou "astro-antropo-etnográfico", plenamente amadurecido no curso da idade clássica (óbvio recordar Ptolomeu) e retornado com máximo vigor, em unidade com o "discurso mágico" congênere, no Renascimento, mas já no tempo de Vico quase completamente superado (mas ainda presente, não por acaso, pelo menos na versão de um sistema de pensamento, naquele de Bodin, frequentado seguramente por ele). Temos que admitir aqui a ação dos tempos naturais astrais, tempos vicissitudinários constantes, mas também tempos individuais (por meio das conjunturas), seja na forma dos fenômenos astrais (eclipses particularmente), seja sobretudo na forma dos fenômenos, dos destinos, dos indivíduos (astrologia genetlíaca etc.) ou das cidades, regiões, povos (astrologia universal etc.).

Do "tempo histórico" da gênese das estirpes, na dimensão do "evento", é constitutivamente caracterizada uma linguagem bem diversa, ou conjunto de tradições. Trata-se da linguagem que se pode definir, em sentido estrito, "antropogônico", caracterizado decisivamente na cultura ocidental pelo discurso, tornado teológico, da cultura hebraico-cristã: o discurso do nascimento das raças, das estirpes

e depois, então, dos caracteres dos povos, a partir de determinados progenitores (Adão, Noé).

Em tal linguagem não é, contudo, unívoco e unilinear o nexo natureza-cultura, que pareceria todo curvado sobre o plano do tempo histórico, dos eventos cruciais que se dão no tempo: o dar-se da progênie de Adão, da progênie de Noé, das descendências de Sem, Jafé, Cam. Em tal diretriz, na "antropogonia" e na "etnogonia" hebraico-cristã de matriz bíblica, de fato, o momento do dado histórico, diacrônico (existe no início precisamente um evento), e, com esse, do dado ético (derivante do diverso "caráter moral" do progenitor), liga-se, pode ligar-se, a uma impostação ou a um êxito fixador de teor absolutamente "naturalista", consentindo que possa prevalecer enfim o elemento "natural": pensa-se obviamente nos empregos "racistas" das histórias dos descendentes de Cam, ou Jafé, dos "semitas" e dos "camitas", nas caracterizações dos povos ligados às narrações de eventos, de episódios históricos (os hebreus etc.).

Esta linguagem foi obviamente retomada por Vico sem hesitações, mas não sem inovações, ao impor-lhe, junto com a distinção fundamental entre história sacra e história profana, também o conjunto de propostas, de análises, conseguintes à correlativa abordagem monogenética da reconstrução da história da humanidade (derivada inteiramente do tronco adâmico e depois das descendências de Noé): em constante defesa dos ataques provenientes de um insidioso poligenismo; mas também com uma obra original de diferenciação das explicações monogenéticas prevalentes em termos do usual "difusionismo" cultural caro aos "eruditos sacros" (Bochart, Huet etc.), aos quais opunha um fundamental "poligenismo cultural", de certo modo correto em determinados contextos geográficos (principalmente naqueles das áreas contíguas ao "Oriente sacro" dos hebreus, que iam até o mar mediterrâneo).

Vico se propunha assim – com a riqueza das argumentações desenvolvidas já no *Diritto universale* e particularmente do *De Constantia* – trazer juntas uma essencial teoria de não ímpio "poligenismo cultural" (qualquer nação, em linha de máxima, sendo capaz de desenvolver-se sozinha ao longo de todas as sequências da história ideal eterna) e uma visão subordinada de formas contidas de "propagacionismo cultural",

de propagação da *humanitas* (especialmente, nos inícios, mediante relações conotadas por um elemento de conflitualidade presente nas guerras, mas também nas transmigrações marítimas dos fâmulos). Desse modo, por um lado, combatia as teses ímpias de absoluto "poligenismo" (à La Peyrère) correlatas à hipótese, sustentada pelos chineses, da enorme antiguidade do mundo; tese mais do que ofuscada pela percepção de que os gregos escaparam ao dilúvio, protegendo as "ciências antidiluvianas". Por outro lado, tomava partido abertamente contra os "Eruditos cristãos" (fácil notar a referência à figuras como as de Samuel Bochart, Daniel Huet etc.) que marcadamente pretendiam encontrar em todas as expressões culturais doutas difusas pelo Mediterrâneo (egípcios, fenícios, gregos etc.) a velada sobrevivência ou ecos da sabedoria hebraica, da *Mosis schola*. Nesse sentido, a separação entre "história sacra" e "história profana" (com efeito, nada absoluta no plano metódico) desvinculava a máxima parte do desenvolvimento das nações gentias da história do povo hebreu, contradizendo, pela raiz, as teses essenciais daqueles estudiosos pios, segundo os quais as doutrinas e figuras mais antigas e renomadas dos gentios ecoavam, de modo deturpado, corrompido, pálido, veladamente, verdades e figuras expressas nas Sagradas Escrituras.[35]

No plano mais estritamente histórico se deve reportar ainda a uma terceira "linguagem", que tem a ver com os caracteres das nações, a outra tradição, em diversos níveis, mais longeva e difusa do que aquela climática. Trata-se da "tradição política" das meditações sobre o legislador (o fundador, mais ou menos filósofo) ou também, mais em geral, sobre o elemento ético-político-jurídico (costumes, leis etc.). Nesse caso, porém, o nexo com os caracteres das nações é bem mais flébil e muito mais mediado. Na realidade, no discurso "ético-político" – já na idade clássica, mas especialmente na tratatística política moderna – os

---

[35] Retomo aqui as indicações críticas de um outro estudo de minha autoria, já citado: NUZZO, 2009, p.7-69. Nesse estudo, e já noutro precedente, intitulado: Gli "Sciti" e i "Chinesi" di Vico. In: ARMANDO, D.; MASINI, F.; SANNA, M. (orgs.). *Vico e l'Oriente:* Cina, Giappone, Corea. Roma: Tiellemedia, 2008, p.301-35, iniciei uma série de análises sobre as reconstruções que o pensador napolitano elaborou das vicissitudes e da função dos caráteres de uma série de nações (caldeus, citas, chineses, etruscos, egípcios, fenícios, cretenses, gregos etc.) na laboriosa obra de preparação de uma verdadeira e própria história da civilização.

fatores fundadores e conservadores, que operam sobre as estruturas políticas, investem inicialmente os caracteres das nações particulares (de Minos, Licurgo, Sólon, Rômulo etc., são largamente forjados os caracteres dos cretenses, dos atenienses, dos romanos); mas eles são fortemente "generalizáveis", e a ação exemplar de um legislador é, em linha de máxima, reprodutível universalmente em outras situações favoráveis, organizando outras cidades e nações. Daí, portanto, o caráter dos diversos povos resulta frequentemente devedor, na história da cultura ocidental, de elementos que podem ser reconduzidos mais estritamente ao plano do agir histórico, "histórico-político".

Pois bem, esse tipo de linguagem histórica, com efeito, "histórico-político" – que tantas vezes atravessa, ou sustém, as discussões sobre as formas de governo na cultura ocidental e as tentativas de construir uma ciência dos fenômenos políticos (tentativas constitutivamente expostas à falência, ou ainda, à recaída em inacabadas e intermináveis casuísticas) –, se não faltou aflorar nas páginas de Vico (como no *De uno*), estava destinada a ser totalmente ultrapassada pela sua ciência do mundo histórico: uma ciência que colocava como objeto a totalidade dos fenômenos humanos; que definia como sujeitos históricos, na sua maior parte, os sujeitos coletivos, aos quais eram reconduzidos, também, os heroicos fundadores de cidades, povos e formas de governo; que fazia nascer espontaneamente as formas políticas dos conflitos entre os grupos sociais, e não do arranjo atemporal das paixões humanas, muito menos do cálculo racional dos fundadores dos povos e comunidades políticas. Provavelmente ninguém como Vico, que também se fazia o máximo protetor dos antigos dotes da prudência política (e também cauteloso admirador até mesmo de superadas "míticas" formas políticas nascidas da virtude daquela prudência[36]), trabalho tanto em seu tempo para a superação da linguagem fechada do "histórico-político". Ainda que, como sempre, consultando os mais diversos materiais, também e sobretudo, naquelas tradições ele podia consultar e confirmar sua recuperação das teorias sobre os nexos irrefreáveis entre formas políticas-costumes-caracteres dos povos e causas naturais geográficas.

[36] Sobre o tema remeto, sobretudo, a NUZZO, E. Vico e il "mito veneziano". In: DE MICHELIS, C.; PIZZAMIGLIO, G. (orgs.). *Vico e Venezia*. Firenze: Olschki, 1982, p.199-222.

III

Em uma investigação que cubra todo o arco da meditação viquiana sobre a variedade e a vinculação dos fatores causais dos fenômenos históricos dever-se-ia proceder a uma reconstrução analítica já dos primeiros movimentos, nela, da reflexão sobre os caracteres das nações.

Pelo momento, limito-me a chamar a atenção sobre dois pontos já aflorados nas orações inaugurais. O primeiro diz respeito a um exemplo precoce de *ricorso* – dentro de um discurso que investia sobre os caracteres de alguns povos do mundo antigo e daquele moderno –, também a condições gerais de caráter geográfico para explicar a robusteza e a feliz duração de potentes instituições políticas. Nesse sentido, pode-se recordar o apelo às *Sinenses* na *Oratio V* de 1705, que tinha por objeto a questão – tão congruente à inspiração "humanista" das *Orationes* – da superior ou menor *diginitas* da "*res literaria*" ou da "*res militaris*" respectivamente. A tese não inédita segundo a qual "*Res publicas tum maxime belli gloria inclytas et rerum imperio potentes, quum maxime literis floruerunt*" exigia que viessem rejeitadas as objeções fundadas nos casos históricos de gentes e grupos políticos potentes pouco ou nada dedicados às letras (espartanos e cartagineses na antiguidade, turcos no mundo moderno), tendo em vista a existência de exemplos, por sua vez, contrários. Eis que, refutadas aquelas objeções, enquanto para o mundo antigo (no qual se mostraram "agudíssimos" os atenienses) vinha reivindicada a congruência das guerras dos romanos com o direito humano e divino das gentes (um tema já importante de reflexões era o fato de que um povo não definido pela preeminência de uma práxis letrada não se afastasse do justo), para o mundo contemporâneo, por outro lado, vinha legado unicamente o eloquente *exemplum* dos chineses. Bem, o seu "*maximum et beatissimum imperium*" era devido, com efeito, a uma série de condições "histórico-políticas" (ser instruídos nas letras e retamente governados por instituições pacíficas, adversas à guerra), mas também ao fator material de ser naturalmente protegidos pela vastíssima extensão de seu território, além das

fortificações militares constituídas pelo grande *murus*, superados depois pelos Citas.[37]

Mas as *Orationes* apresentam páginas interessantes sobre o tema da "identidade pátria" em Vico, vertente da qual não se pode prescindir a fim de perseguir os complexos processos por meio dos quais se afirmou e mudou uma constelação de sentidos de pertencimento, mais ou menos intrincados a formas dinâmicas de conceituação, que acompanhava e contracenava com importantes teses ou enunciações teóricas essenciais: das iniciais (depois profundamente mudadas, mas nunca totalmente abandonadas) expressões de "patriotismo itálico" às intensas declarações de um "universalismo" mais generoso que as usuais posições cosmopolitas. Também o tão retórico *excursus* da *IV Oratio* sobre a "pátria" napolitana pode resultar interessante para a representação de uma série de bem compatíveis identidades pátrias: aquela da cidade de Nápoles de antiquíssima fundação e de extraordinária benignidade das condições climáticas, com um "*genium loci*" que consentiu que "*indigenae docilissimi, ingeniosissimi, fortissimique nascantur*" (o que significava violar, em pelo menos alguns aspectos, o mais difuso estereótipo do "napolitano" já afirmado ou em vias de afirmação), àquela da Itália, uma "terra" que detêm "*principatum religionis*" com relação a "*reliquas omnes orbis terrarum gentes nationesque*", até aquela do potente *imperium* hispânico com o qual a pátria meridional felizmente se juntou.[38]

Além do mais, cabe perseguir analiticamente como diversos sentimentos de pertencimento, cifras identitárias (e materiais teóricos concernentes) deram-se, e puderam também conviver tranquilamente, em Vico: o sentimento de pertencimento, em verdade bem contido, propriamente "cidadão", do "napolitano";[39] aquele relativo à "pátria estatal" do Reino, com o registro de expressões comuns do princípio da

[37] VICO, G. Oratio V. In: ______. *Le orazioni inaugurali, I-VI*. Organização e tradução italiana de G. Visconti. Bologna: Il Mulino, 1982, p.166, 182.
[38] VICO, G. Oratio IV. In: ______. *Le orazioni inaugurali, I-VI*. Organização e tradução italiana de G. Visconti. Bologna: Il Mulino, 1982, p.153-154.
[39] Vico esteve muito interessado em introduzir Nápoles também em um discurso de tipo comparatista. Sobre os últimos êxitos, do "Vico maduro", na reconstrução das origens fenícias e gregas de Nápoles, na esteira de suas teorias sobre as "colônias" no Mediterrâneo: Cf. *Sn44*, §304, p.534.

lealdade dinástica; aquele relativo a uma identidade pátria, histórico-cultural, "italiana", linguística em primeiro lugar, bem distinta daquela da herança "itálica"; aquele pertinente a um identidade "europeia" (que *de jure* não contradizia a impostação universalista da "história ideal eterna" e da história factual da civilização humana) afirmada seja no plano do sentido "eurocêntrico" do pertencimento à área onde, na modernidade, foram obtidas as maiores conquistas da "razão", da "equidade" própria ao homem, seja no plano de um destacado sentido "classicista" de pertencimento à "república das letras".

Mas antes de ir rapidamente para a configuração dos caracteres dos povos antigos, implicados na temática da antiga sabedoria itálica, portanto, no *De antiquissima*, vale dirigir a atenção, por um momento, sobre as primeiras decisivas e bem conhecidas enunciações em torno dos caracteres das nações implicadas na reflexão epistêmico-metodológica-pedagógica do *De ratione*, e ainda mais sobre o motivo, de notável relevo, da fundação cultural e particularmente linguística das índoles das nações afirmado decisivamente naquele texto.

Neste sentido, em páginas importantes do *De ratione*, a contraposição da peculiaridade intelectual, literária do *ingenium* italiano, da índole da nação italiana frente aquela francesa (com a comparação entre racionalidade "geométrica" francesa e "engenho" italiano e espanhol), era acompanhada da teorização – sustentada por "*summis philosophis*" – de que "*linguis ingenia, non linguas ingeniis formari*" (afirmação "intensificada" pela tradução segundo a qual "a índole dos povos se formam com as línguas e não as línguas com as índoles"); afirmação que, se pode supor, ecoava não somente uma genérica antiga tradição, mas o enunciado preciso de Isidoro de Sevilha: "*Ex linguis gentes, non ex gentibus linguae exortae sunt*".[40] Daí, então, baseada em sua língua imaginativa, a declaração do absoluto primado dos italianos em todas as artes ("*uni Itali pictura, sculptura, architectura, musica omnibus orbis terrarum nationibus praestiterunt*") e o desenho histórico-literário da riqueza da língua italiana (por meio da evocação de Guicciardini, Boccaccio, Petrarca, Ariosto, Tasso) demonstrando o quanto aquela língua "beatíssima", a ponto de tornar

---

[40] ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, IX, I, 11.

a italiana a nação mais rica em agudeza após a espanhola ("*unde Itali post Hispanos acutissimi nationum*"), era extremamente apta a efetivar um saber voltado para a eloquência da vida civil, ao contrário daquela "sutilíssima" dos "Gálios", voltada às sutilezas da análise matemática.[41]

Mais adiante, pode-se antecipar – amadurecido o quadro conceitual da nova ciência das nações (portanto, também, o tema constante da possível assimetria dos tempos históricos das diferentes nações em relação aos "justos passos" do seu curso "natural") – a característica da "língua delicadíssima" francesa como sendo derivada da "imatura passagem da barbárie às ciências mais sutis", expressa no fato (também a ela conseguinte) de que "em meio à barbárie de mil e cem é aberta a famosa escola parisiense, onde o célebre mestre das sentenças Pedro Lombardo se pôs a ensinar a sutilíssima teologia escolástica". O caso do percurso da civilizadíssima "nação francesa" (civilizadíssima nação tida por Vico como a mais refinada de uma unitária comunidade cultural europeia), conduzida precocemente a um exercício teórico altamente reflexivo, a um pensamento "sutilizado", a uma "crítica metafísica e de álgebra", duplicava o caso dos gregos, cujos "filósofos apressaram o curso natural que deveria fazer sua nação, surgindo quando era ainda crua a sua barbárie, passando imediatamente a uma suma delicadeza e, ao mesmo tempo, conservando inteiras as suas histórias fabulosas".[42] Nos dois casos, um fenômeno cultural, o acontecimento precoce de um pensamento altamente reflexivo, é apresentado como o fator de aceleração do processo histórico normal, o do caminho percorrido "com justo passo" pelos romanos. E fica, todavia, a interrogação (que Vico não parece interessado em formular e nem em solucionar) do porque nessas duas nações não possa se afirmar um assim inusitado pensamento, tão "delicadamente" agudo: a menos que a nativa disposição desses povos – muitas vezes, em outros contextos, afirmada e assumida – não ajude a explicar substancialmente aquele fenômeno, reportando,

---

[41] VICO, G. De nostri temporis studiorum ratione. In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.140-142.

[42] *Sn44*, §158, 159, p.501-502. "A nossa França" é a "Grécia deste nosso Mundo presente", assim havia escrito Vico numa carta de 1726 a Eduard de Vitry (Cf. VICO, G. *Epistole*. Organização de Manuela Sanna. Napoli: Morano, 1992, p.131).

ainda uma vez, à cadeia causal impressa pelos condicionamentos naturais, físicos, climáticos.

Mas é preciso retroceder e retomar, na íntegra, uma breve passagem do *De antiquissima* sobre o tema das nações, texto em que esse tema era assumido nos termos – definível em seu conjunto como "patriótica-intelectual-filosófica" e "patriótica-itálica" – da tradição da antiquíssima sabedoria itálica.[43] Tradição apresentada centralmente naquele texto, mas residualmente presente, também, na produção sucessiva do filósofo napolitano com a confirmação do caráter decisivo de pelo menos alguns elementos (como a primazia dos povos itálicos sobre os gregos em um desenvolvimento cultural devedor dos egípcios e dos fenícios), ainda quando a meditação viquiana havia se libertado, com a drástica crítica à "soberba" das "nações" e dos "doutos", do princípio racionalista "genealógico-especulativo" que epistemologicamente governava aquela tradição.

É esse, em particular, o caso dos etruscos, que Vico teria retomado a fim de repropor, mesmo em um contexto conceitual já radicalmente transformado, o nexo entre egípcios e civilização da Etrúria sobre o qual se havia extensamente discorrido, em chave de "patriotismo itálico", no *Proemium* do *De antiquissima* e, depois, na chamada *Seconda Risposta*. No *Proemium* do livro de 1710, o autor havia qualificado os jônicos e os etruscos como duas "*doctae nationes*" e os segundos, marcadamente, como uma "*eruditissima gens*", a qual havia precedido os gregos nos saberes mais essenciais.[44] Na conhecida *Seconda Risposta*, de 1712, a precedente "forte conjectura de que na Itália existissem letras muito mais antigas que as gregas" havia sido transformada no cerrado intento demonstrativo de que aqueles saberes proviessem do "grandíssimo império" florescente no Egito: "porque coisa verossímil ou mesmo *necessária* é que os egípcios, assenhoreando todo o mar interno, facilmente pelas suas margens teria subtraído colônias e assim, para a Toscana, levado a sua filosofia".[45]

---

[43] NUZZO, E. La tradizione filosofica meridionale. In: AAVV. *Storia del Mezzogiorno*. Napoli: Edizioni del Sole, vol.X, tomo III, 1992, p.24 et seq.

[44] VICO, G. De antiquissima italorum sapientia. In: ______. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.57-59.

[45] VICO, G. Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del

A prioridade dos etruscos em relação aos gregos na prática dos conhecimentos e artes aprendidos dos egípcios (cujos superiores saberes práticos, particularmente no campo da navegação, também os fenícios, pelo menos em um primeiro momento, apresentaram-se como devedores) e depois transmitidos aos romanos, teria sido valorizada no *Diritto universale*, antes de vir diminuído pelo interesse pelos "toscanos" na primeira edição da *Scienza nuova*. Mas dentro de um quadro teórico que já, antes disso, modificava radicalmente aqueles caracteres e significados. Realmente, sobretudo a partir do *De constantia*, o decisivo redimensionamento da longínqua antiguidade, inclusive das nações mais doutas, impedia projetar a obtenção e a transmissão de saberes não elementares em uma remotíssima antiguidade imersa "na puerícia do mundo", e que devia responder às urgentes exigências da "necessidade" e não, certamente, às solicitações do "prazer" ou do "cômodo".[46]

A recordação de aspectos precisos da abordagem das gentes do mediterrâneo no Vico do *De antiquissima* parece oportuna nesse discurso, não tanto para evocar uma bem conhecida mudança de perspectiva epistêmica e crítica, quanto para manifestar a importância de reconstruir acuradamente os materiais, os motivos, as "linguagens", que teriam confluído no complexo arranjo da ciência das nações e dos seus caracteres, cuja elaboração havia sido já potentemente preparada no *Diritto universale*, particularmente no *De constantia*. Nesse sentido, os materiais relativos à "propagação cultural" elaborados no tempo do *De antiquissima* foram depois utilizados, mesmo que no interior de uma perspectiva crítica bastante remexida, adaptando-se ao objetivo

---

"Giornale de' Letterati d'Italia" (1712). In: ______. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.147, grifo meu.

[46] VICO, G. Sinopsi del diritto universale (1721). In: ______. *Opere giuridiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1974, p.7. Tais considerações se apoiavam na meditada formulação dos princípios gerais que prefiguravam sucessivas "dignidades" célebres. "A natureza dos homens é feita de tal modo que, primeiro, almeja o necessário, depois o cômodo, finalmente o prazer". "A natureza própria dos homens é feita de tal modo que, primeiro, advertem as coisas que tocam os nossos sentidos, depois os costumes, enfim as coisas abstratas" (Ibid.) Estamos diante já dos elementos de uma inalcançada estrutura do dinâmico mundo humano, elementos que confluirão na noção madura da "história ideal eterna".

de tornar eficazmente plausível o novo quadro de uma história da civilização. Nesse complexo quadro, a tese propriamente viquiana do “poligenismo cultural”, associada à irrenunciável tese do “monogenismo e da monopropagação étnico” (de Adão, de Noé) típica da ortodoxa linguagem religiosa cristã, podia encontrar acolhimento apropriado no compatível recurso a elementos de “propagação cultural” (alguns dos quais difundidos desde o “Oriente sacro”), dos quais se retomarão, logo, outras provas, úteis à melhor compreensão da aquisição, por determinadas gentes, de “caracteres culturais” particulares.

O aceno às fundamentais e iniludíveis sequências do humano (como aquela que vai do “necessário” ao “cômodo”) nos avizinha, pois, à linguagem, por assim dizer, “histórico-cultural”. Enquanto isso, dentro da complexa “linguagem histórica”, aquela tradicionalmente “histórico-política” dos “fundadores” da cidade, das formas políticas, é radicalmente posta em jogo pela sua transformação em “caracteres poéticos” (como Cadmo, por exemplo, a propósito dos citados fenícios), e a esfera dos eventos históricos particulares (mas depois reconduzidos a gêneros recorrentes, como as transmigrações, as colônias, as guerras, as conquistas) por sua vez, será chamada a explicar, relevantemente, o desvio de uma nação do seu “curso natural” de desenvolvimento.

Decidindo terminantemente o configurar-se dos caracteres peculiares dos povos (“naturais” e/ou “culturais”), ou pelo menos contribuindo largamente com a sua explicação, serão continuamente evocadas as condições naturais de caráter “geográfico”, “ambientais” e “climáticos”. Em relação a isso é oportuno dizer algo acerca da abordagem de alguns povos, em parte já referidos (caldeus, egípcios, fenícios, etruscos, cretenses, gregos, citas etc.), sistematicamente proposta por Vico naquele enorme laboratório da sua meditação que foi o *Diritto universale* e, em particular, no *De constantia*. Mas, antes é preciso deter-se sobre uma importante página do *De uno*, na qual aparece uma primeira exposição orgânica das causas climáticas da “*populorum natura*” e, portanto, da sua influência sobre as formas de governo.

Tal *excursus* atesta, pela primeira vez de modo sistemático, a importância explicativa assinalada por Vico aos caracteres das nações definidos enfim por via “natural”; e ao mesmo tempo atesta como o argumento “natural-climático” viria declinado, absorvendo a

tarefa de afirmar, frente à moleza asiática, a supremacia ético-política da "fortaleza" europeia (e particularmente romana) – geralmente expressa na forte inclinação aos governos dos *optimates* ou ao "*principatus civilis*", mas também articulada em função dos caracteres naturais específicos das diversas "gentes".

Uma rápida preliminar consideração deve ser elaborada a propósito. Observa-se, em primeiro lugar, que o recurso à causalidade natural climática se conectava à forte presença, nas páginas do *De uno*, de um interesse bem usual pela investigação das formas dos governos, em suma, à atuação daquela tradicional "linguagem histórico-política", cuja presença permanece residual na inovadora ciência das nações viquiana, e cuja estruturação de fundo será por ela desdita. Em segundo lugar – derivando do complexo discurso "topo-etno-psicológico" exposições marcadamente caracterizadas pelo nexo entre clima e formas políticas –, Vico, nessa etapa da sua meditação, tendia a configurar, com efeito, uma relação causal demasiado fechada, unilinear, entre "*populorum natura*" e "*rerumpublicarum formae*", como anuncia já o explícito título do *caput* CXLV do *De uno*, "*De formis rerumpublicarum ex populorum natura*".[47] Em terceiro lugar, ele esboçava uma fenomenologia dos caracteres "antropológicos" e "políticos" das nações, na qual vislumbra um esforço sistemático, mas também elementos de incompletude, ao assumir os tradicionais pares opositivos "topo-etno-psicológicos". Desses, ele retomava os pares essenciais de caráter "antropológico" "*fortis-mollis*" e "*acutus-rudis*" (pares ou termos que serão colocados por Vico também em uma perspectiva diacrônica, como veremos no final deste texto) e a sua conexão com aqueles pares opositivos "geográficos" "europeus-asiáticos" (ocidentais-orientais). Mas só tacitamente fazia florescer o outro par setentrional-meridional, indicado para as experiências de uma moleza também meridional (como no caso dos "Sículos"), além da "asiática", da qual não teria sido fácil indicar as causas climáticas peculiares: porque foi tradicionalmente modulado a partir da

[47] *De uno*, CXLV, p.179. Como é conhecido, já em Hipócrates estava presente um tipo de explicação de "condicionamento reciproco" entre fatores naturais e institucionais.

tripartição "setentrional-temperado-meridional" (deixando aqui de lado a doutrina ptolomaica dos sete climas etc.). Assim, no *De uno*, era proposta primeiramente uma bipartição geral entre quase todos os "europeus" e os "asiáticos", depois, com efeito, uma quadripartição que consentia, em seu interior, as variadas configurações dos nexos entre naturezas dos povos, com as suas aptidões às formas políticas, e as formas políticas propriamente ditas, tal como se deram entre os antigos povos europeus habitantes das regiões do Mediterrâneo.

Uma primeira distinção fundamental era posta entre as gentes *fortissimae*, representadas por quase todos os europeus ("*tales fuere europaei ferme omnes*"), e então dispostas a formas de governo potentes ou monarquias temperadas ("*principatus civilis*"), e vice-versa aquelas "moles e rudes", representadas pelos "asiáticos", facilmente subjugadas por uma monarquia pura e levados a viverem "*sub regnis meris*". Logo, em um discurso orientado a sustentar a natureza "ética" do verdadeiro direito e caracterizar os romanos como povo cuja história era, por isso mesmo, exemplar, um aspecto bastante relevante é que a fortaleza das gentes de que se fala não resida na sua mera potência guerreira ou supremacia nas guerras, pois que a verdadeira *fortitudo* é dirigida "*ad tutelam, non ad iniuriam*".[48]

Entre os ocidentais, contudo, ao seu redor existiam gentes "*acutissimae et molles, quales siculi*", por conseguinte, subjacentes *tyrannis*; "*acutissimae et fortes*", "*ut cretenses, athenienses, carthaginienses*" que souberam encontrar "*leges et libertatem*"; enfim "*fortissimae, non tam acutae*", "*ut romani*" que conquistaram mais lentamente "*libertatem*". Como se vê – sem que o autor sentisse, porém, a necessidade de uma explicação teórica das premissas de suas asserções –, na agudeza nativa vinha definido, de certo modo afirmado, um fator positivamente dinâmico, mas perigosamente disposto a assumir diversas e opostas conformações: como aquela – própria dos cretenses, atenienses, cartagineses – da agudeza associada à força, operante, a princípio, na conquista de um viver civil e livre, da *libertas*, ou como aquela – própria dos Sículos – da agudeza associada à moleza e então, vice-versa, facilmente disposta ao modo

[48] *De uno*, CXLV, [1-2], p.179.

de vida obediente sob a tirania. Os primeiros, gentes "*acutissimae et fortes invenere leges et libertatem*", enquanto os segundos, "*acutissimae [...] sed molles [...] statim tyrannis cessere*".[49]

Muito interessante nesse quadro é o posto ali reservado aos romanos, cuja história, no *Diritto universale*, adquiria plena função de "povo campeão" da humanidade e um firme caráter paradigmático: seja como privilegiado repertório de um enorme material histórico, seja pelo exemplar e gradual curso dos fatos humanos rumo à conquista do verdadeiro-justo.[50] Os romanos aqui se apresentam como exemplo único de um povo que não se destaca por agudeza de engenho e que, por isso, tardiamente, após longo caminho, atinge um viver civil livre, exemplo único, portanto, de gentes "*fortissimae, non tam acutae, sero libertatem experti*".[51]

Não pretendo superexpor criticamente este lugar dando a ele o peso muito importante de um genérico "imaginário da medida" (radicado numa bastante sólida tradição "pré-moderna", clássico-humanista) que de longe, ou melhor, da profundeza de uma esfera "imaginativa" substancialmente irreflexiva, governará, de modo significativo, não somente a indicação dos romanos como aqueles que paradigmaticamente "caminharam com justo passo",[52] mas, em geral, uma série de

---

[49] *De uno*, CXLV, [3-4], p.179. A oposição entre a disposição à tirania, aos "*regna mera*", "*apud asianos*" e, por outro lado, o ódio por tais formas de governo por aqueles mais "*apud occidentales*", mas não entre os "*siculi*" ou os "*aethrusci*", retornaria em: VICO, G. De constantia Iurisprudentis (1721). In: _____. *Opere giuridiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1974, II, CXXXVIII, [8-9], p.169 (de agora em diante *De const.*).

[50] Para Vico – conforme um estudo indiscutível sobre o tema –, Roma é "o paradigma da história, que ele deve examinar e reexaminar para encontrar as demonstrações de sua filosofia". Entre os "povos privilegiados pela sua investigação" – os Gregos, os Romanos, os povos ocidentais constituídos após a queda do Império romano de que falava Meinecke – "o povo romano é, por excelência, o 'povo campeão' porque Roma é, por sua natureza, por sua origem e por seu destino histórico, cidade fortemente definida e significativamente universalizada: a mais viquiana das cidades" (PIOVANI, P. Il debito di Vico verso Roma. *Studi romani*, Roma, vol. XVII, p.1-17, 1969, mas que cito a partir de PIOVANI, P. *La filosofia nuova di Vico*. Organização de Fulvio Tessitore. Napoli: Morano, 1990, p.103, 107).

[51] *De uno*, CXLV, [5], p.179.

[52] Diferentemente dos gregos e, depois, dos franceses, "os romanos [...] caminharam, em seus costumes, com justo passo" (*Sn44*, §158, p.502), "se fazendo regular pela providência por meio da sabedoria vulgar [...] de modo que, em meio às causas internas e externas que destroem tal forma de Estados, puderam humanamente resistir" (*Sn44*, §1.088, p.953-954).

posições, expressões de juízo, exposições axiológicas, todas reconduzíveis enfim a uma tácita opção, precisamente, pelas razões do "meio", do "temperado", disso que se coloca entre os extremos e não se dirige para nenhum extremo. Um apreço subterrâneo, quando não um elogio, da "bela medida" não abandona nunca o pensamento viquiano, integrando-se, na verdade, dentro de uma meditação que, como poucas, contribuiu com uma visão dinâmica e aberta, genética e historicizante do humano. Ora, esse apreço envolve tanto o "natural" quanto o "histórico", tanto o "espaço" quanto o "tempo": recobre as bem conhecidas expressões avaliativas das "justas medidas" corpóreas, as quais retornam os homens finalmente saídos da desmesura dos corpos gigantescos adquiridos na errância ferina, ou ainda as expressões, bem menos conhecidas, da bela medida e originária coloração branca da pele dos povos não submetidos às mudanças de caracteres físicos pela prática de certos costumes; assim como recobre a justa medida à qual se aferram as nações humanas nos processos pelos quais a elas advém a insidiosa corrupção dos costumes, a decadência em uma extenuada "delicadeza" e o risco de morte (como atestam eloquentemente as temáticas da *akmé* das nações e as sequências descritas por Vico dos fenômenos fundamentais pelos quais passam as comunidades humanas).[53]

Existe, porém, uma interrogação que define um território largamente opaco em Vico: de onde vem realmente – evidentemente não *de facto*, mas *de jure* – o caráter paradigmático dos romanos? E a resposta não pode ser simplesmente: por ter caminhado com "justo passo". Porque isso remete a uma ulterior interrogação: de onde vêm os seus "justos passos"? Eis que, para lançar alguma luz sobre este espaço opaco, pode então contribuir o escorço do *De uno*, no qual Vico retomava algo do elogio do clima em boa parte temperado da região italiana (expresso no período "latino" das reflexões e escritos sobre as condições climáticas, por exemplo com Vitrúvio), embora sem desenvolver seus aspectos sistemáticos: de resto, difíceis de serem

[53] Sobre as problemáticas do "desmesurado", do "deformado" e, vice-versa, da "medida", ver NUZZO, E. Tra il corpo "sformato" e l'universale "informe". L' "indiffinita" forma della mente umana in Vico. In: AAVV. *Filosofia e storiografia.* Studi in onore di Giovanni Papuli. L'Età moderna. Galatina: Congedo, 2008, tomo III, p.263-277.

deduzidos de um espaço geográfico no qual haviam convivido etruscos, romanos, sículos, e relativamente ao qual vários protagonistas da cultura napolitana sublinharam, dali a pouco, a extraordinária diversidade dos climas e ambientes, e inclusive dos caracteres das populações, específica do *Mezzogiorno*.

Em uma investigação sistemática sobre a matéria (em particular sobre os romanos), a atenção deveria dirigir-se rápido para o capítulo sucessivo, cujo eloquente título ("*De iustitia rerumpublicarum ex ipsarum natura*") confirma a estreita relação causal *"populorum natura – rerum publicarum natura – iustitia rerumpublicarum*". Nele, a adoção de teorias marcadamente usuais à tratadística política cinco-seiscentista (a conformação das repúblicas aristocráticas a uma contida extensão territorial e a uma política não expansiva, ao contrário das repúblicas populares e das grandes monarquias imperiais) tornava-se funcional à tese de que por longo tempo os romanos, regidos por governos de patrícios, haviam empreendido somente guerras justas, "[bela] *pura et pia*", terminadas vitoriosamente com manifestações de "*mansuetudo et clementia*": visão que, pouco mais tarde, será felizmente contradita pela sucessiva denuncia de um heroísmo romano patrício, em vez disso, desapiedadamente cruel (como denuncia já a etimologia de "pátria"); mas que aqui interessa assinalar, porque acompanhada da ideia de que o lento crescimento de Roma aconteceu de modo tal a conferir-lhe uma "*iustum reipublicae corpus*", um organismo político, por sua vez, correspondente à justa medida.[54]

Mas é preciso andar rapidamente adiante e observar como, no *De constantia*, Vico assumia mais explicitamente o clima (em

---

[54] *De uno*, CXLVI, [1, 3], p.181. O caminhar dos romanos "com justo passo" implicava, ao contrário, sua subtração ao inovador juízo viquiano, sucessivamente formulado, acerca da natureza brutal das formas de "heroísmo antigo", como aquele personificado pela renomada virtude do patriciado romano. Também por ter traçado precedentemente um rápido desenho da identidade pátria em Vico, talvez não seja supérfluo recordar a energia teórica, e também ética, da desmistificação viquiana da gênese nobre de todas as pátrias. "Pátria" vinha do "unir-se em ordens, para resistir às multidões de fâmulos sublevados", dos "reis das famílias", "polifemos" de "natureza feroz", "os quais, sem humano discernimento ou conselho, perceberam a unidade dos seus interesses privados, comum a cada um deles, que se chamou '*patria*', que [...] quer dizer 'interesses dos pais', e assim os nobres se disseram '*patricii*': razão pela qual deveram ser só os nobres os cidadãos das primeiras pátrias" (*Sn44*, §584, p.697).

particular a "*coeli temperies*") como fundamento da disposição dos povos a ser mais ou menos "engenhosos" e, assim, segundo uma importantíssima sequência de fatores causais, mais ou menos capazes de levar adiante a civilidade. Uma suposição que também pode ser considerada, examinada, no quadro do vasto empenho (explicado em detalhes precisamente a partir do *De constantia*, mas não descuidado sucessivamente) de reconhecimento e utilização, nas exposições e confirmações de suas teses, dos dados e das explicações assimilados dos saberes correntes sobre a natureza. Dados, "causas naturais", capazes de explicar, só para oferecer dois exemplos bem conhecidos, como teria sido possível aos homens, errantes nas selvas pós-dilúvio universal, assumir uma estatura gigantesca por via da potente ação dos "nitritos" ou "sais nítricos" sobre os corpos das suas crianças revolvidas em suas "fezes",[55] ou porque "as línguas devem ter começado por vocábulos monossílabos" e pelo "canto", a partir de considerações atinentes às "fibras do instrumento necessário para articular a fala", "molíssimas" nas crianças, "duríssimas" nos "primeiros homens das gentes".[56] Fica claro, no *De constantia* propriamente, que Vico recorria a uma sucessão de usuais explicações "físicas" (que sobre esse aspecto não serão retomadas ou desenvolvidas) para dar conta da transmissão hereditária dos caracteres fisiológicos (como a cor da pele) adquiridos "historicamente" por meio da "*vis phantasiae*" dos genitores (com um processo de "naturalização" do costume): caracteres dos povos que podiam, portanto, mudar agilmente no tempo, sendo assim possível confirmar a tese que da progênie de Noé, toda branca e de belas e corretas feições, descendesse também gentes de pele negra e do pescoço "inaturalmente" alongado, como os etíopes, verossimilmente descendentes dos caldeus, ou dos fenícios, por intermédio dos egípcios.[57] Esse é um tema relevante – embora isolado na reflexão de

[55] *Sn44*, §369, p.565.

[56] *Sn44*, §231, 454, 462, p.518, 620, 622-623.

[57] Cf. *De const.*, II, XVI, [14], p.503. "*Aethiopes a primis aegyptiis, continente sibi proximis, [...] a chaldeis aut a phoenicibus per aegyptios provenisse verisimilis est*". De fato, de uma gente de pele inicialmente branca e de belas feições ("*gentem albam pulchram principio*") – segundo um preconceito avaliativo "normal" – chegaram à conformação corpórea dos Etíopes (a conformação alongada do pescoço, a carne negra) por meio da aquisição duradoura, hereditária, de características próprias da prática de certos

Vico sobre a "natureza" e a "história", porque fala da experiência na qual não a "natureza" das coisas deve ser reconduzida à sua gênese histórica, mas na qual o "costume" se transforma em "natureza".

Retornando aos nexos entre natureza dos climas e atitudes dos povos é relevante, de certo modo, a peremptória afirmação ("*nemo est qui negaverit*") que se lê no capítulo do *De constantia* dedicado à investigação sobre a origem da língua heroica, ou da própria poesia. Com efeito, "*humanitatis principiis [...] ingeniosae gentes facilius induunt*", mas são as temperaturas do céu – desde que ele seja mais úmido e frio ou, vice-versa, mais rarefeito e quente – que fazem nascer homens de engenho obtuso ou, pelo contrário, agudo. "*Nemo est qui negaverit esse coeli temperaturas quae gentes alias aliis ingeniosiores alant, ut sub crasso frigidoque aëre obtusi, sub magis aethereo et aestuoso acuti ingenii nascantur homines*".[58] Por outro lado, a disposição para o engenho inclui ainda fatores causais constantes, que se inscrevem ou no rol dos fatores históricos estruturais (por sua vez, evidentemente em interação com as condições materiais, físicas, geográficas dos lugares) ou no rol das estruturas e tempos recorrentes da vida humana: as solicitações que vêm das formas de *necessitas* a que estão submetidos os homens; a *phantasia* mais ou menos vívida, derivada da agudeza dos sentidos, que, por sua vez, é diversa já entre os animais e os homens ("*brutis acerrimi sensus sunt natura attributi*"),

---

costumes (o alongamento artificial e deformante da cabeça, o colorir do vulto negro com a crença na maior santidade de tais cores). Isaac Voss (*Ad Pomponium Mela*) e sobretudo Johan Jacob Hoffmann (*Lexicon*) ofereceram testemunhos importantes da doutrina (largamente e correntemente difusa nos ambientes científicos do cartesianismo, basta pensar em De la Forge) segundo a qual da possante "*vis phantasiae generantium*" nascem filhos com determinadas características, depois estavelmente transmitidas (no caso dos "*nigri filii*") e, portanto, que "*curatura in naturam conversa est*". Como se vê, temos aqui uma esfera de fenômenos que atestam como é possível que os costumes se transformem em natureza. Especialmente com as explicações de tipo "biológico" da transmissão dos caracteres hereditários baseadas no sangue (explicações que começaram a aflorar no final do século XVII e claramente inclinadas a empregos de teor racista) resultará debilitada e, então, desmentida a teoria usual da transmissão, também, dos caracteres adquiridos.

[58] *De const.*, II, XII, [5,7], p.451-453. No mesmo capítulo aparecem qualificações antropológicas dos carácteres dos povos – como a "*gens acutíssima*" florentina ou, pelo contrário, a "*stupidissima gens*" peruana – que devem ser inscritas num registro viquiano dos carácteres das nações e merecedoras de uma acurada investigação analítica (*De const.*, II, XII, [32, 35], p.461-463).

depois segundo o sexo ("*foeminae quam viri sensilia magis advertunt*"), e da idade, tanto do indivíduo singular quanto de toda as gentes, e da humanidade em geral. Eis então que "*primos ingeniosos homines [...] nihil aliud quam ingeniosos pueros fuisse*".[59]

O *De constantia* é o escrito pelo qual é necessário passar a fim de acompanhar a primeira sólida configuração de uma vastíssima série de temáticas e propostas que encontrarão sua laboriosa ulterior sistematização nas versões da *Scienza nuova*. Não obstante os significativos antecedentes sobre os quais nos detemos, isso vale também, em larga medida, para a abordagem dos caracteres das nações dentro de um novo quadro de história da humanidade e da civilização, no qual eram chamados a cooperar as "linguagens" de que falamos e o recurso a diversas formas de "causalidade": "sacra", "histórica" ("histórico-estrutural' etc.), "natural" ("geográfico-climática", "geográfico-ambiental" etc.), "antropológica" (por sua vez, causalidade concernente a formas estruturais da psicologia humana ou a caracteres dos povos adquiridos pelos condicionamentos físicos etc.).

A premissa de onde parte o discurso viquiano sobre as nações permanece sempre aquela – atinente à história sacra como "*philologica dignitas*" (a primeira das nove "*philologicae dignitates*" fixadas nos inícios do Capítulo IX da "*Pars posterior*" do *De constantia*) – da sua propagação por meio das descendências de Noé. "*Anno post Diluvium, ante babylonicam linguarum confusionem, Sem, Cham, Iaphet exleges terram inter se divisisse; et in Assyria mansisse Semum, Chamum in proximam Phoeniciam Aegyptumque, Iaphetum in Europam commigrasse*".[60]

---

[59] *De const.*, II, XII, [8-11], p.453.

[60] *De const.*, II, IX, [3-4], p.431. As duas "*dignitates*" sucessivas afirmam que "*in Oriente [...] inter Chaldaeos*", advém a precoce restauração (duzentos anos depois do dilúvio) de uma refinada forma de "magia", que reclamava "*astrorum observationes*", todavia – claro fator causal ambiental – mais atuante nas extensas planícies mesopotâmicas ("*in ingentibus camporum aequoribus*"); enquanto isso "*in Occidente genus divinationis natum tam rude quam orientalium eruditum*" (*De const.*, II, IX, [5-6, 18], p.431, 435). Assim, os primeiros sábios das gentes foram os caldeus. Mas "*Chami posteritas in Phoenicia ob chaldeorum, et aegyptiii ob phoenicium vicinitatem, mature interiores disciplinas invenire potuerunt*" (*De const.*, II, IX, [18], p.435). Portanto, Cam é apresentado como o fundador das gentes habitantes do Egito e, depois, com maior precisão, também daquelas estanciadas na África setentrional e, então, no Mediterrâneo meridional; Jafet é o fundador daqueles que povoaram a Europa (mas depois também a Ásia setentrional, dos

Em que vai sublinhada – sobre uma matéria ainda meritória de aprofundamentos críticos – a diversa sorte das descendências de Sem e Cam em relação àquela de todos os "Japetos": somente eles, nessa etapa da meditação viquiana, destinados a serem por via do trovão extraídos para fora do bruto estupor no qual foram afundados, perdendo "*omnem [...] religionem*" e, com ela, a sua "*humanitatem*".[61]

Dirigindo a atenção, nesse momento, sobretudo para os fatores geográficos influentes sobre os caracteres e sobre a história das nações, pode ser oportuno partir novamente dos egípcios e do processo que os havia levado, bem cedo, a amadurecer a conquista de variadas artes, dentre elas a da navegação (como explica, em particular, o Capítulo XVII da parte II do *De constantia*). A conquista precoce daquelas artes foi devida a uma série de razões tanto "históricas" quanto "naturais". Uma razão histórica era consequência da sua vantajosa contiguidade espacial com as regiões e nações do próximo Oriente investidas da gênese "sacra" e da persistência e/ou rápida recuperação das artes, como se viu. Os egípcios, como os fenícios descendentes de Cam, puderam usufruir da vizinhança dos dois fundadores – tendo permanecido Sem vizinho a Cam – e dos seus pósteros não dispersos. Desse modo, teriam podido aprender rapidamente dos caldeus as "artes" pré-diluvianas em geral, que esses não se esqueceriam, e assim sabido avantajar-se particularmente à "hereditariedade de Sem", superando, nisso, os próprios fenícios, que parecem ter sido os primeiros intermediários da transmissão, entre os camitas, das artes não dispersas pelos pósteros de Sem. Mas a singular rapidez de aprendizagem e a capacidade de incremento daquelas artes pelos egípcios foi devida também a uma dúplice ordem de fatores "naturais". De fato, produzindo os caracteres daquela *gens* concorria, em primeiro lugar, o fator da "naturalidade

citas) e, então, o Mediterrâneo setentrional. Noutro estudo observei a discrasia que parece surgir do fato de que, embora nas diversas versões da *opus magnum* Vico tenda cada vez mais a identificar as dissidências de Cam e Jafet, mas também aquela de Sem, já na "Tábua Cronológica" que aparece nas duas últimas versões da *Scienza nuova*, só "Jafet" é indicado como aquele "de que provêm os Gigantes" (*Sn30*, p.58; *Sn44*, p.449).

[61] "*At Iaphetidae, longe a semitidis et chamitidis dissiti [...], ad brutum stuporem redacti omnes, fulmine excitandi fuerunt ut caelum crederent deum eiusque voluntatem putarent Iovem*" (*De const.*, II, IX, [18], p.435).

étnica" (quer dizer, um *praeclarum*, *praestans*, *ingenium*, nesse caso, em nexo subterrâneo com o clima). Mas esse fator, por conseguinte, vinha incrementado por um fator "ambiental", por uma *necessitas* material, como as periódicas *inundationes* do Nilo.[62] Com um discurso que reorganizava, em um tecido conceitual e narrativo inovador, variados materiais e "linguagens" ("histórico-teológico", "histórico-erudito", "etno-geográfico" etc.) se podia então compreender as razões da rápida assimilação, por parte dos egípcios, das "artes" tomadas dos caldeus, o impetuoso desenvolvimento impresso por eles nos egípcios ao adquirirem, entre outras coisas, "*navalem et nauticam*" e tornando-se a primeira "*maritima potentia*" do Mediterrâneo.[63]

Foquei longamente os egípcios, mas os exemplos poderiam ser extensivos a diversos povos descendentes do tronco de Noé. Assim, se permanecermos no Ocidente que se abre para o mar mediterrâneo e olharmos os cretenses e, em geral, a "*grecae gentes*", temos a confirmação de que também aqueles primeiros, para conseguir a "*res et militia navalis*", teriam gozado de uma dúplice favorável condição natural: aquela da "natureza" étnica (tacitamente ligada ao clima) "agudíssima" e aquela "geográfico-ambiental" "insular".[64] Mas, parece-me a ocasião de retomar e repropor agora o caso das nações "orientais" dos citas, protagonistas, junto dos caldeus e egípcios, da "*propagatio generis humani*" e então progenitora de uma vasta e diversificada série de gentes sejam asiáticas ou europeias.

---

[62] Na realidade, por causa das inundações do Nilo, que constantemente desmarcavam os confins dos campos, os egípcios, que haviam recebido dos caldeus as ciências da geometria, da aritmética e, derivada delas, a astronomia, para fins práticos "*a caelo ad terras mathesim revocarunt*" (*De const.*, II, XIV, [3-4], p.481). Sobre as consequências da "*necessitas*" representadas pelas inundações do Nilo: Cf. *De const.*, II, XVII, [21], p.505-507. O grande rio, com suas inundações, "*peracuit*" il "*praestans ingenium*" dos egípcios. A mesma pressão ambiental das inundações do Nilo impeliu os egípcios, depois, à obtenção de "*navalem et nauticam aliis maturius*".

[63] "*Ita, his artibus instructi, gentes rudes, inermes et inconditas facile debellabant, et cito maritimam Interni maris potentiam adepti sunt*" (*De const.*, II, XVII, [21], p.507).

[64] *De const.*, II, XXIX, [11], p.655. A agudeza particular dos cretenses, mas, em geral, dos gregos (e em particular da parte ocidental da Grécia) foi logo em seguida confirmada. Veja, por exemplo, a celebração do "*mirum gentis acumen*", isto é, da gente da Grécia ocidental, de Samos, pátria de Homero e de Pitágoras, e que, não por acaso, "*italicae et grecanicae philosophiae sublimioris magnum incrementum*" (*De const.*, IV, [18], p.841).

Segundo o *De constantia*, os citas, em comparação com os caldeus, representaram uma sorte de diretriz "não urbana" da hereditariedade de Sem (e aqui, como um "privilégio de Sem", volta a relevância do discurso "antropogônico" de matriz "sacra"), das "inocentes" virtudes da frugalidade e da justiça (mais próximas àquelas definidoras do povo hebraico) transmitidas pelo menos a algumas das muitas gentes descendentes deles. Ao tradicional tratamento da marcante rudeza dos citas vinham associados, no *De constantia*, aspectos também presentes no "mito", "miragem cita" (objeto de consistentes investigações historiográficas), tão robusto e difundido até o tardo setecentos. Aquele povo de fato destacava-se por costumes assaz positivos, produtos da sua *religio*: por "*morum rectitudine, pudicitia, simplicitate, iustitia*, *modestia*", em uma palavra, *innocentia*, virtude ligada à *pietas* e a hábitos de sustento moderados com a criação de gado e a agricultura.[65] Esses costumes encontram expressões e, principalmente, fundamento no caráter "econômico-social" e então "político" da *aequalitas* de uma sociedade de estrutura patriarcal.[66] Mas esse tratamento repousa decisivamente sobre um fenômeno "material-ambiental": a superabundância de terras fertilíssimas para a agricultura e o pastoreio (como confirma o caso dos Sículos).

Daqui, ou do conjunto desses caracteres e condições, resulta o extraordinário emergir de uma condição "oriental" de igualdade e justiça, de todo diversa daquela "ocidental" necessariamente desenvolvida por meio do instituto das "clientelas". No oriente não existiu nenhuma necessidade da "*lex agraria*", em vez disso, "*clientelae apud occidentales ortae sunt*".[67] As causas dos costumes virtuosos dos citas encontram-se no enredo de razões "morais" e "materiais". Para eles,

---

[65] *De const.*, II, XVII, [4, 8], p.499, 501.

[66] *De const.*, II, XVII, [9], p.501. Surge, neste sentido, um caráter que distingue os Citas dos hebreus e dos "orientais" em geral, também representados por Vico, anteriormente, como predispostos à obediência, embora, nesse texto, distinguidos da tendência a fundar, logo após o dilúvio, "*monarchica regna*" (*De const.*, II, XI, [16], p.449).

[67] *De const.*, II, XVII, [8-9], p.501. Vico já havia observado no *De rebus gestis Caraphaei* a singularidade das estruturas sociais e políticas dos povos da Transilvânia, caracterizados por elementos igualitários consistentes.

> *religio modestiam innocentiamque fecit, quas virtutes ipsis immensa feracissimorum camporum aequora conservarunt: unde gentis aequalitas hinc inter ipsas propagata, cum, in tanta camporum abundantia, opus lege agraria nullum fuit, unde clientelae apud occidentales ortae sunt.*[68]

Por causa dessa elementar razão material, das grandes extensões das planícies orientais, pelo Oriente não vige o desenho habitual, que se tornaria onipresente, do processo de fatigosa recuperação do humano mediante a instituição do "*ius nexi*" da primeira lei agrária.

Ainda mais relevante no discurso aqui conduzido é, pois, a precisa recondução ao fator climático dos diferentes caracteres das muitas populações derivadas dos citas e dos seus condicionamentos "citicos" de liberdade e igualdade. Deles nascem, de fato, duas diversas descendências fundamentais e possibilidades: uma no Ocidente, na Europa (segundo uma diretriz articulada em duas linhas), e uma no Oriente; uma caracterizada pela *fortitudo*, a outra pela suavidade e o amor pela *aequitas* (e aberta ao desenvolvimento das letras): é esse segundo caso aquele dos séres e dos chineses. "*Scythia fortissimarum mater in Occidentem, mitissimarum et aequissimarum in Orientem*".[69]

Tal diversidade dos processos de desenvolvimento encontra sua causa explicita no clima.

> *Quapropter e Scythia gentes fortissimae prodiere, primum thraces, germani parthi; deinde in asperam Europam vandali, hunni, gotthi, heruli, longobardi, turcae aliaeque barbarae nationes; in mollem Asiam provenere Seres, mitissimi et aequi amantissimi homines.*[70]

Com efeito, as diferenças climáticas – entre a polaridade do "mole" e do "áspero" – marcam as características dos grandes troncos da descendência cita. Na realidade, a fonte cita da propagação do gênero humano tem dupla ramificação, que tende, porém, a articular-

---

[68] *De const.*, II, XVII, [8], p.501.
[69] *De const.*, XVII, [10], p.501, grifo meu.
[70] *De const.*, XVII, [10], p.501, grifo meu. Aqui, a moleza oriental assume características positivas que não encontrarão espaço na mais madura representação histórica de Vico acerca das vicissitudes da "moleza", da "delicadeza".

se em uma tríplice descendência. Assim, na Europa "*in Occidente[m]*" tem-se a descendência das "*gentes fortissimae*" e "*in Oriente[m]*", "*in molle[m] Asia[m]*", aquela de "*mitissimi et aequi amantissimi homines*" como os "*Seres*". Mas no Ocidente é tecida, depois, uma articulação que duplica e diferencia a *fortitudo* bárbara. Primeiro, porque *prodiere* nações igualmente fortíssimas ("*thraces, germani, parthi*") entre as quais, porém, existiam também algumas daquelas progenitoras de uma tendência (germânica) à liberdade depois difundida na Europa cristã. Pelo contrário, "*in asperam Europam*" – uma Europa mais distante e ainda mais áspera do que aquela nórdica, pelo que parece – manifestaram-se "*barbarae nationes*" como "*hunni, gotthi, heruli, longobardi, turcae*".

Uma visão semelhante permitia soluções diversas. Por um lado, permitia inserir a nação "turca" numa constelação de nações cujas características consentiam, pois, retomar a tradicional, canônica, oposição "Europa-Ásia", que o próprio Vico havia utilizado, anos antes, na redação do *De rebus gestis Antoni Caraphaei*. Neste texto, "Ásia" estava para império truco como "Europa" para Europa plenamente ocidental e cristã: onde podiam ser unificadas *potentiae* adversárias inclusive, mas não radicalmente adversas em religião e em cultura.[71] Por outro lado, aquela visão consentia dissociar melhor, do Oriente, a propagação da humanidade bárbara americana (que Vico teria sempre "subvalorizado", substancialmente, em suas formas mais avançadas de civilização, a mexicana e a peruana), aceitando, em vez disso, pelo menos em parte, as teses de Grócio da sua imigração por terra através da Groelândia, portanto, através das mais "ásperas" e desoladas terras europeias.[72]

Como foi várias vezes acenado, a maturação sistemática da ciência das nações de Vico teria favorecido a afirmação de um olhar unitário substancialmente interessado em encontrar a confirmação

---

[71] Como acontecia – segundo o *De rebus gestis Antonj Caraphaei* – no caso da "*Galliarum potentia*", a qual, embora sempre ocupada com as suas pretensões de hegemonia sobre os estados italianos e germanicos, permanecia uma grande nação cristã e refinadamente culta (VICO, G. *Le gesta di Antonio Carafa*. Organização de Manuela Sanna. Napoli: Guida, 1997, p.76).

[72] As populações americanas setentrionais, vieram "*ex Norvegia [...] per Groenlandiam terrestri itinere*". Depois, provavelmente, como "é mais crível", se estanciaram por todo o estreito de Magalhães: onde se fixaram – por claras razões climáticas – os gigantes patagônicos (*De const.*, II, XVII, [13], p.503).

de teses gerais acerca do "curso comum" das nações, e isso por meio de procedimentos de tipo comparatista exercitados sobre materiais permanentemente sobrepujados pela circulação dos dados relativos aos povos não europeus (estranhos à amada e constantemente revisitada história romana). Dentro desse procedimento, os fatores envolvidos na "causalidade natural" e, em particular, aqueles estritamente climáticos foram, com maior razão, repropostos com absoluta segurança de sua relevância.

Iniciando a conclusão de um discurso já bastante prolongado, bastará aqui lembrar alguns lugares essenciais sobre a matéria, bem conhecidos dos leitores das três edições da *Scienza nuova*. Em uma "regra de interpretação" fundamental, própria da "nova arte crítica" definida na *Scienza nuova* de 1725 (no Capítulo IX do Livro II), vai exposta uma cadeia estrita de fatores causais que, das "ações" dos povos, por meio das "formas de seus governos" e da "natureza dos povos governados", remonta finalmente ao primeiro fator da "natureza dos sitas", "em conformidade" com os quais os diferentes povos assumem suas índoles:

> diversamente nas ilhas e nos continentes, de onde provêm dali os mais esquivos, daqui os mais dinâmicos; diversamente nos países mediterrâneos e nos costeiros, de onde dali se obtém agricultores, daqui mercadores; diversamente sob climas quentes e mais etéreos e sob frios e preguiçosos, de onde dali nascem de agudo e daqui de mais obtuso engenho.[73]

A esse passo conecta-se, evidentemente, aquele sucessivo (do Capítulo LVI, do Livro II) no qual, com termos claros, é destacada a

[73] *Sn25*, §92, p.1033. O trecho citado integralmente sublinha, em primeiro lugar, a operação do princípio demonstrativo de que acima se falou, baseado no repúdio à "impossibilidade", à "torpeza", que conduz, por outro lado, ao reconhecimento do "dever ter", do "dever acontecer". Assim, o recurso à teoria dos climas se dá aqui no interior de um dos lugares principais da definição e abordagem em termos "demonstrativos" da ciência viquiana, mostrando o caráter indubitável que, aos olhos do pensador napolitano, reveste o nexo causal "natureza dos sitas/natureza dos homens", dentro do qual se situava, também, a determinada doutrina, bem consolidada, sobre a necessidade de que as formas dos governos não contradissessem as modalidades pelas quais se dão aquele essencial condicionamento causal.

importância de se reconstruir as formas jurídicas a fim de compreender a totalidade dos fenômenos constitutivos das formações socioculturais humanas, organizando-os ao longo de uma cadeia, ou disposição serial, logicamente e, então, também temporalmente disposta em um andamento genético (andamento factual impresso também ao conhecimento), e exposta, portanto, em uma ordem inversa àquela dada em precedência:

> nada além da lei das XII tábuas, com um sério argumento, nos demonstra que, se tivéssemos a história das antigas leis dos povos, teríamos a história dos feitos antigos das nações. Porque – nascendo da natureza dos homens os costumes, dos costumes os governos, dos governos as leis, das leis os hábitos civis, dos hábitos civis os fatos públicos constantes das nações, e, com uma certa arte crítica, como aquela dos jurisconsultos, à certeza das leis reduzindo os fatos de incerta e duvidosa razão – os verdadeiros elementos da história parecem ser estes princípios de moral, política, direito e jurisprudência do gênero humano, descobertos por esta nova ciência da humanidade, sobre os quais se guia a história universal das nações, que narra os seus surgimentos, progressos, estados, decadências e fins.[74]

Parece patente como, no Capítulo IX, a ordem investigada e conquistada cognitivamente deve ser novamente descrita – seguindo o desenvolvimento de uma tão difícil e desafiadora empresa cognitiva – a partir das configurações do viver mais complexas àquelas mais elementares, atingindo a sequência do seu acontecer segundo um critério genealógico, que, enfim, deve levar não a um fundamento historicamente comum da diversidade das nações, mas a um propriamente natural. Uma vez conhecida tal ordem, pode ser novamente proposta em sua sequência temporal: no interior da qual os "dados", que analiticamente e sincronicamente contribuíram para formar, em sua complexidade, a história humana, ou a história de toda nação singular desenvolvida, vêm expostos em ordem de comparação temporal: precisamente (a partir da natureza física) "moral, política,

[74] *Sn25*, §208, p.1.083.

direito e jurisprudência". Por isso, a "nova ciência da humanidade" é uma ciência constitutivamente histórica, uma ciência das nações que se dá na forma de uma "história universal das nações", em suma, de uma história da civilização.

A fundação em chave "naturalística" dos específicos carácteres "culturais" das nações (deixando estabelecido que os fenômenos religiosos merecem sempre um discurso a parte) – das "diversas línguas" aos "tantos costumes diversos", frequentemente "contrários" entre si – não é menos consistente, e acompanhada de indicações mais particularizadas, em importantes páginas das duas versões sucessivas: ali onde, em primeiro lugar, se estabelece e confirma "essa grande verdade: como certamente os povos, pela diversidade dos climas, deram vida à várias e diversas naturezas, de onde saíram tantos costumes diversos; assim, das suas diversas naturezas e costumes nasceram outras tantas diversas línguas", respondendo, de diversos modos, "às mesmas utilidades ou necessidades da vida".[75] Trata-se das páginas que concluem o Livro V das duas edições da grande obra viquiana. Desde o início, com a indicação das razões pelas quais, ao contrário de Roma, "esse curso das coisas humanas civis não foi feito por Cartago, Cápua, Numância" (nos primeiros dois casos, precisamente, por razões "materiais" e, sobretudo, estritamente "climáticas"), aquelas páginas parecem um documento eloquente do essencial empenho do autor na determinação dos caracteres dos povos, dos correlativos costumes e das formas políticas correspondentes, por um lado, fundamentado nos fatores geográficos, por outro, tendo por base as religiões e o cultivo das artes, das letras e das ciências. Assim, pelo menos a segunda dessas duas últimas ordens de fatores (para a primeira as coisas permanecem mais complicadas) parece dever remeter-se, enfim, à primeira, embora Vico não assuma o objetivo de efetuar uma concisa abordagem das relações causais entre fatores "naturais" e "culturais", e de colocar em discussão a incidência dos segundos sobre os primeiros.

Vale retornar, preliminarmente, à fenomenologia das diversas influências dos climas: do "frio *setentrional*" que induz "homens

[75] *Sn44*, §445, p.613. Este passo se lê já na segunda versão da obra: *Sn30*, p.168.

bastante duros e sofridos" (ou "de mentes indolentes"); da "*Zona temperada*, onde nascem *homens de ajustada natureza*" (com a "*relativa moleza da Ásia*"); do "*Mezzogiorno*" que abunda em "povos muito *débeis ou contidos*" (onde também o excesso de frugalidade denota uma condição de costumes não equilibrados). Observa-se assim uma fenomenologia das religiões, distanciada daquela verdadeiramente cristã, percorrendo as religiões "*brandas*" (como a chinesa) e as religiões rudes "*fantásticas e ferozes*" (como a japonesa), ou do cultivo das *letras* (entre os chineses) e das *ciências* (decisivas, na última versão da *Scienza nuova*, para definir as razões pelas quais somente na Europa existem muitas *Republicas populares*).[76] No clima é reconhecido, portanto, o fator primigênio e persistente da "diversidade", que deve conjugar-se com aquele "estrutural" das "próprias utilidades e necessidades da vida" (que se dão diversamente nos diferentes lugares naturais) segundo a sequência: "climas" – "diversas naturezas" – "costumes diversos" ("e de tão diversos, por isso, hábitos contrários das nações") – "tantas diversas línguas, quanto são elas [as nações] diversas": línguas que não constituem, porém, horizontes de vida e de sentido separados, porque por meio delas se dizem, "com tantos diversos aspectos", as mesmas experiências.[77]

A mais geral divisão climática é aquela tradicional, que, na última versão da *Scienza nuova*, torna capital a distinção entre o "frio Setentrião", de onde saem "homens de mente preguiçosa" (como ocorre em particular na "Moscóvia"), e a "zona temperada", de "onde nascem

---

[76] *Sn30*, p.367-368, *Sn44*, §1.088-1.092, p.953-955.

[77] *Sn44*, §445, p.613. Isso porque – como nos lembra a dignidade XXII – uma mesma estrutura mental dinâmica se apresenta em todas as nações, como "uma língua mental comum a todas as nações, que uniformemente compreenda a substância das coisas factíveis na vida humana sociável, e as explique com tantas diversas modificações quanto são diversos os aspectos que essas coisas possam ter" (*Sn44*, §161, p.503). Eis então as formas diversas da análoga representação dos fenômenos humanos estruturais (o "histórico-estrutural"). Assim "Júpiter fulmina e aterra os gigantes, e toda nação gentia teve um Júpiter"; "Toda nação gentia teve um Hércules seu" etc. (*Sn44*, §193, 196, p.511). Pode-se dizer, portanto, que o "dicionário mental" comum à humanidade (gentia) constitui talvez a máxima atestação, ao menos na esfera antropológica, do universal que se dá em meio às contingências (não absolutas) do mundo histórico, uma das manifestações mais eloquentes do "histórico-estrutural", das estruturas que se dão ou se formam na história, do histórico que se deixa reconduzir às formas universais e à "ciência".

homens de ajustada medida", que, voltando para o meridião, favorece a "nativa agudeza africana", como aquela dos cartagineses.[78]

Ao fator naturalístico climático soma-se, e com ele intervém, o fator naturalístico geográfico-ambiental: como mostra o caso anômalo de Cápua, condicionado, além da "moleza do céu", pela "abundância da Campânia feliz" (outro antecedente viquiano dos juízos sobre a pluralidade das condições climático-geográficas das terras do Reino, que se encontram especialmente nos iluministas napolitanos da segunda metade do XVIII, ou em Cuoco). O fato, totalmente contíguo aos romanos, de que os capuanos foram prevenidos pela fecundidade da terra a não seguir o natural (historicamente natural) "curso das coisas humanas", mostra uma forte influência da "terra", não segundo o "científico" modelo explicativo montesquiano (composição "química" da terra – elementos antropossomáticos), quanto, em vez disso, segundo o modelo: produtividade do solo – abundância de recursos – delicadeza dos costumes.[79]

Para além da consistência e importância de tais premissas "naturalísticas", a ciência viquiana do mundo das nações as reclamava e as reconduzia, todavia, dentro das sequências do curso histórico e do retroagir da "história" sobre a "natureza". Tal curso prevê o mover-se de todas as nações na direção da "causa final" de "uma completa humanidade" (curso que, por certo, não é uma garantia, mas pode ser "interrompido por causas extraordinárias"), mas admite, também, a aceleração na obtenção desta "humanidade", que "parece estar difusa por todas as nações, já que poucos grandes monarcas regem esse mundo dos povos", nisso assistidos principalmente por formas "universais",

---

[78] *Sn44*, §1.088-1.091, p.953-954; *Sn30*, p.367-369.

[79] *Sn44*, §1.088, p.953. Como foi indicado, Vico recorre largamente às teorias relativas à transmissão dos caracteres da composição da "terra" às "fibras" do corpo humano. Da tradição "hipocrático-galênica" da teoria dos climas Vico assumia a temática essencial da influência do "céu", do "ar", largamente retomada e renovada no *Settecento*, deixando à parte a temática dos "ventos" também largamente presente nas derivações, do início da modernidade, da teoria dos climas (Bodin etc.). No século XVIII, no quadro da retomada e revisitação das teorias climáticas, seria adensada a pesquisa sobre as influências dos ares. Mas Vico, ao menos nas primeiras duas edições da sua obra prima, não podia ter conhecido os ecos da obra de Arbuthnot, *An Essay Concerning the Effects of Air on Human Body*, de 1733, nem mesmo pela tradução francesa de Boyer de Pebandrié, *Essai des effets de l'airs sur le corps humain*, de 1742.

“universalizantes”, de religiões, como aquela cristã, ou aquela “branda” dos chineses, assim como, do mesmo modo, o cultivo das “letras” ou das “ciências” constitui um análogo fator cultural de extremo relevo.[80]

O pensador napolitano imprimia sobre os caracteres das nações, em geral, o signo possante da força do “histórico”. Em primeiro lugar, do “histórico sacro”, por assim dizer, essencial para se entender a gênese, a propagação e a caracterização das nações gentias, em seguida, bem mais problematicamente, para se entender a incidência (bastante problemática inclusive na modernidade) que tiveram as “verdadeiras” religiões monoteístas na vida das nações, mas também as pagãs, como aquela branda dos chineses (que enfim se reporta à delicada natureza climática daquelas distantes extensões de terra). Em segundo lugar, do “histórico evenemencial”, por assim dizer, como eloquentemente atestam os exemplos de Numância (logo que “os numantinos, [...] sobre o seu primeiro florescer de heroísmo, foram oprimidos pela potência romana”) ou aquele mais recente dos Americanos.[81] Em terceiro lugar, também do “histórico-político”, já que a prudência política, nos tempos nos quais pôde reflexivamente se afirmar, pôde contribuir para conservar, ou melhor, para dispor, aparelhar e fixar os caracteres dos povos. Mas era a “ordem histórica estrutural” do “curso natural das coisas civis humanas” isso a que era necessário apelar, e – novidade absolutamente admirável – ordem histórica do dar-se e formar-se da própria estrutura da mente humana. Porque – como vimos precisamente – o “dicionário mental” comum à humanidade, em seu acontecer e constituir-se efetivamente sobre o fundamento conativo da *vis veri*, representa, na mais profunda forma comum do humano, a presença do universal, do eterno, que só se dá na vicissitude de

[80] *Sn44*, §1.089, 1.091, p.954-955. Por outro lado, o modelo romano, favorecido pelo clima temperado, é um modelo temporal alheio à intervenção dos fatores históricos externos, de tal modo que pôde proceder com “justo passo”.

[81] Vale lembrar que Vico assimilava os povos americanos (alguns ao menos) muito próximos da maturidade por terem saído do patriarcado, isto é, de uma condição de articulação social não conflitiva, em cuja imersão não se pode caminhar em direção à “potestade civil”. Vico, como assinalava Landucci, indicando a presença de fâmulos-escravos nas “famílias” dos Americanos no tempo da descoberta pelos europeus e, portanto, que já haviam abandonado o estado das “famílias só de filhos”, tornava “plausível um avanço daqueles povos rumo a ‘potestade civil’” (LANDUCCI, S. *I filosofi e i selvaggi.* 1580-1780. Bari: Laterza, 1972, p.285).

acontecimento humano, mesmo assim, alheio à opacidade da insensatez e da indecifrabilidade do acidental: acontecimento inacreditavelmente objeto de uma ciência segura sobre o mundo das nações.

Vico confirma-se assim um extraordinário e inovador “pensador do tempo”, da ordem do tempo humano. E pode-se dizer com isso que, de certo modo, ele “temporaliza” também o “natural” e o “espacial”, deslocando-os para uma escala diacrônica: pelo menos aqueles que são os caracteres naturais antropológicos, que encontram sua matriz originária na naturalidade climática. E, com efeito, a tripartição rude-forte-delicado se dispõe como uma das mais gerais e relevantes sequências temporais. Nesse sentido, também ela se coloca como um objeto primário da ciência do dinâmico mundo civil das nações. Mas para tal ciência, enquanto é ela o instrumento de uma filosofia que deve “auxiliar o gênero humano”, aquela sequência deve ser objeto e ocasião de uma severa e aflita advertência a precaver-se da queda nas insidiosas extenuações da moleza (a “moleza dos nossos tempos”[82]), na decadência de uma extrema “delicadeza” desmemoriada da sã rudeza de costumes frugais e da virtuosa fortaleza de comunidades civis encaminhadas rumo à conquista do verdadeiro-justo. Não reagindo às insidias e ameaças daquela decadência, o providencial “remédio” último – como bem sabemos – será o regenerar-se da humanidade, perdida e dispersa na “natureza” alheia, na “grande selva” da terra.

Tradução do italiano:
Sertório de Amorim e Silva Neto

Referências

Obras de Vico

VICO, G. Oratio IV (*Or. IV*). In: ______. *Le orazioni inaugurali, I-VI*. Organização e tradução italiana de G. Visconti. Bologna: Il Mulino, 1982, p.146-165.

VICO, G. Oratio V (*Or. V*). In: ______. *Le orazioni inaugurali, I-VI*. Organização e tradução italiana de G. Visconti. Bologna: Il Mulino, 1982, p.167-187.

VICO, G. De nostri temporis studiorum ratione (*De rat.*). In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.87-215.

[82] *Sn44*, §796, p.818.

VICO, G. Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo (*Vita*). In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.5-85.

VICO, G. De antiquissima italorum sapientia (*De ant.*). In: ______. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.55-130.

VICO, G. Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del "Giornale de' Letterati d'Italia" (*Risp. II*). In: ______. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.145-168.

VICO, G. Sinopsi del diritto universale (*Sin.*). In: ______. *Opere giuridiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1974, p.3-16.

VICO, G. De universi iuris uno principio et fine uno (*De uno*). In: ______. *Opere giuridiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1974, p.17-345.

VICO, G. De constantia Iurisprudentis (*De const.*). In: ______. *Opere giuridiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1974, p.347-731.

VICO, G. *Le gesta di Antonio Carafa* (*De reb.*). Organização de Manuela Sanna. Napoli: Guida, 1997.

VICO, G. Princìpj di una Scienza nuova d'intorno alla natura delle nazione (*Sn25*). In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.975-1166.

VICO, G. *La Scienza Nuova 1730* (*Sn30*). Organização de Paolo Cristofolini com a colaboração de Manuela Sanna. Napoli: Guida, 2004.

VICO, G. Princìpj di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazione (*Sn44*). In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.411-971.

VICO, G. *Epistole* (*Epist.*). Organização de Manuela Sanna. Napoli: Morano, 1992.

Outras obras

ANTONI, C. La struttura dell'individuo. In: ______. *Commento a Croce*. Venezia: Neri Pozza, 1955.

ANTONI, C. *Lo storicismo*. Torino: Edizioni radio italiana, 1957.

GALILEI, G. Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo. In: ______. *Le opere di Galileo Galilei*. Edição nacional organizada por A. Favaro. Firenze: G. Barbera, tomo VII, 1933, p.21-545.

LANDUCCI, S. *I filosofi e i selvaggi.* 1580-1780. Bari: Laterza, 1972.

NUZZO, E. Mediterraneo e caratteri dei popoli. Paradigmi della misura alle origini del modello "etno-geografico-climatico". In: BUFALO, R.; CANTARANO, G.; COLONNELLO, P. (orgs.). *Natura storia società.* Studi in onore di Mario Alcaro. Milano-Udine: Mimesis, 2010, p.109-145.

NUZZO, E. Tra geografia e storia. Caratteri delle nazioni e identità patrie in Gaetano Filangieri. In: AMODIO, P.; D'ANTUONO, E.; GIANNINI, G. (orgs.). *L'etica come fondamento.* Scritti in onore di Giuseppe Lissa. Napoli: Giannini Editore, 2012, p.25-32.

NUZZO, E. Gli "Sciti" e i "Chinesi" di Vico. In: ARMANDO, D.; MASINI, F.; SANNA, M. (orgs.). *Vico e l'Oriente:* Cina, Giappone, Corea. Roma: Tiellemedia, 2008, p.301-335

NUZZO, E. Vico e il "mito veneziano". In DE MICHELIS, C.; PIZZAMIGLIO, G. (orgs.). *Vico e Venezia*. Firenze: Olschki, 1982, p.199-222.

NUZZO, E. La tradizione filosofica meridionale. In: AAVV. *Storia del Mezzogiorno*. Napoli: Edizioni del Sole, vol. X, tomo III, 1992, p.17-127.

NUZZO, E. Tra il corpo "sformato" e l'universale "informe". L'indiffinita forma della mente umana in Vico. In: AAVV. *Filosofia e storiografia.* Studi in onore di Giovanni Papuli. L'Età moderna. Galatina: Congedo, 2008, tomo II, p.263-277.

NUZZO, E. I segni delle storie in Vico. *Il Pensiero*, nuova serie, vol. XLI, p.17-30, 2002.

NUZZO, E. Dalla storia metafisica alla storia civile. I segni delle storie in Vico. In: ______. *Tra religione e prudenza.* La "filosofia pratica" di Giambattista Vico. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, p.1-17

NUZZO, E. Gli "eroi ossimorici" di Vico. In: ______. *Eroi ed età eroiche attorno a Vico*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, p.189-216.

NUZZO, E. Le logiche dell'impossibile e del necessario. Vico e la decifrazione dei tempi favolosi attorno al primo '700. *Bollettino filosofico*, Cosenza, v.15, tomo II, p.205-233, 1999.

NUZZO, E. Die Logiken der Unmöglichen und des Notwendigen. Vico und die Entzifferung der "sagenhaften Zeiten" zu Beginn des 18 Jahrhunderts. In: BEETZ, M.; CACCIATORE, G. (orgs.). *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*. Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag, 2000, p.287-309.

NUZZO, E. La "critica di severa ragione" nella scienza della storia. Vico e l' "ermeneutica" dei tempi favolosi attorno al primo '700. In: ______. *Tra ordine della storia e storicità*. Saggi sui saperi della storia in Vico. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, p.57-108.

NUZZO, E. L'immaginario naturalistico. Criteri e figure della scienza della storia in Vico. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Napoli, vol. XXXIV, p.35-56, 2004.

NUZZO, E. Critères et figures de la science de l'histoire chez Vico. *Noesis*. La Scienza Nuova de Giambattista Vico. Organização de Andre Tosel. Nice, v.8, 2005. Disponível em: http://noesis.revues.org/index127.html. Acesso em: 02 março de 2006.

NUZZO, E. Lo studioso di Vico. In: TESSITORE, F. (org.). *L'opera di Pietro Piovani*. Napoli: Morano, 1990, p.207-312.

NUZZO, E. Gli studi vichiani di Pietro Piovani. In: ______. *Tra ordine della storia e storicità*. Saggi sui saperi della storia in Vico. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, p.241-326.

NUZZO, E. Vico, la storia, gli storicismi In: ______. *Tra ordine della storia e storicità*. Saggi sui saperi della storia in Vico. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, p.1-55.

NUZZO, E. Vico, la storia, lo storicismo. In: CACCIATORE, G.; CANTILLO, G.; LISSA, G. (orgs.). *Lo storicismo e la sua storia.* Temi, problemi, prospettive. Milano: Guerini, 1997, p.50-68.

NUZZO, E. Between Orthodoxy and Heterodoxy in Italian Culture in the Early 1700s: Giambattista Vico and Paolo Mattia Doria. In: MORTIMER, S; ROBERTSON, J. (orgs.). *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1650-1750*. Leiden--Boston: Brill, 2012, p.205-234.

NUZZO, E. L'umanità di Vico tra le selve e le città. Agli inizi della storia della civiltà nel "Diritto universale". In: _____. *Tra ordine della storia e storicità*. Saggi sui saperi della storia in Vico. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, p.109-164,

NUZZO, E. La filosofia pratica di Vico tra religione e prudenza. In: _____. *Tra religione e prudenza.* La "filosofia pratica" di Giambattista Vico. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, p.211-231.

NUZZO, E. Figuras de la barbarie. Lugares y tiempos de la barbarie en Vico. *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla, v.15-16, p.151-162, 2003.

NUZZO, E. Lugares e tempos da barbárie em Vico. In: GUIDO, H.; SEVILLA, J. M.; SILVA NETO, S. A. (orgs.). *Embates da Razão*: mito e filosofia na obra de Giambattista Vico. Uberlândia: EDUFU, 2012, p.35-53.

NUZZO, E. Spazi e tempi del Mediterraneo nella storia vichiana della civiltà. Il "Diritto Universale". *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Roma, v.XXXIX, n.2, p.7-69, 2009.

PINNA, M. *La teoria dei climi.* Una falsa dottrina che non muta da Ippocrate a Hegel. Roma: Società geografica italiana, 1988.

PIOVANI, P. Il debito di Vico verso Roma. *Studi romani*, Roma, v.XVII, p.1-17, 1969.

PIOVANI, P. *La filosofia nuova di Vico*. Organização de Fulvio Tessitore. Napoli: Morano, 1990.

SASSI, M. M. *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1988.

TRABANT, J. La science de la langue parle l'histoire idéale éternelle. *Noesis*. La Scienza Nuova de Giambattista Vico. Organização de Andre Tosel. Nice, v.8, 2005. Disponível em: http://noesis.revues.org/index127.html. Acesso em: 02 março de 2006.

VANZULLI, M. Caso e necessità nella nuova scienza vichiana. *Quaderni materialisti*, Milano, v.I, p.7-42, 2002.

VANZULLI, M. *La scienza di Vico.* Il sistema del mondo civile. Milano: Mimesis, 2006.

VASAK, A. *Météreologies.* Discours sur le ciel et le climat, des Lumières au Romantisme. Paris: Champion, 2007.

A eterna república natural: direito, natureza e história nas obras de Vico

Humberto Guido[*]

Os escritos filosóficos de Giambattista Vico (1668-1744)[1] oferecem a oportunidade para um primeiro contato com o esforço de crítica à confiança incondicional no progresso da razão e de suas conquistas científicas. Antes de Hume e Kant, é possível constatar nas páginas de Vico a advertência para que se considere os limites do conhecimento humano, que não pode ser assumido como a expressão definitiva da verdade das coisas.[2] A postura de Vico ganhou contorno, logo em seus primeiros trabalhos publicados em 1709 e 1710, especialmente o livro de 1710 que deveria ser o primeiro de uma trilogia ambiciosa intitulada *Da antiquíssima sabedoria dos italianos*, cujas partes seriam: o livro metafísico, o livro físico e o livro moral. Apenas o livro metafísico chegou ao público naquele ano,[3] cabendo-lhe, portanto, o título da obra pensada em

---

[*] Professor titular do Instituto de Filosofia e do Progama de Pós-graduação em Filosofia da *Universidade Federal de Uberlândia*. Este trabalho teve o apoio do CNPq.

[1] Uma apresentação crítica do perfil filosófico de Vico pode ser encontrada em meu livro: GUIDO, H. *Giambattista Vico,* a filosofia e a educação da humanidade. Petrópolis: Vozes, 2004.

[2] Séculos depois, em 1911, Husserl publicou um artigo em que condenava a pretensão naturalista positivista de querer reduzir a filosofia à ciência positiva, essa motivação prendia-se à ideia de progresso tipicamente iluminista, contudo questionável quanto aos seus resultados nas esferas teóricas e práticas, dizia Husserl: "Não há, sem dúvida, no mundo contemporâneo uma ideia em que o progresso seja mais potente, mais irresistível, do que no ideal científico. Nada detém a sua marcha triunfal" (HUSSERL, E. *La philosophie comme science rigoreuse*. Tradução francesa de Marc B. de Launay. Paris: PUF, 1989, p.22).

[3] Conforme Paolo Rossi, o livro físico limitou-se ao esboço redigido por volta de 1713, intitulado *De aequilibrio corporis animantis*, porém, tal texto se perdeu; o livro moral, acredita-se, nunca chegou a ser escrito (ROSSI, P. *Le sterminate antichità*, studi vichiani. Pisa: Listri-Nischi, 1969, p.32).

seu conjunto: *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda.*[4]

O título do livro de 1710 parece sugerir a ênfase na sabedoria inatingível dos antigos italianos e na origem erudita da língua latina, porém, o que toma corpo na exposição é a crítica ao cartesianismo valendo-se de um argumento extraído da tradição humanista renascentista. A escolha de Vico não incorreu em um tema recorrente da época, a *querelle des anciens et des modernes*, em voga principalmente nas disputas literárias. O procedimento norteador do livro metafísico foi o confronto entre a ciência divina e a ciência humana: a primeira detém a verdade absoluta do mundo natural em sua ordem perfeita e eterna, a segunda consiste no esforço permanente da mente humana para obter o conhecimento do funcionamento da natureza.

Vico ilustrou a diferença abissal entre as duas ciências recorrendo às obras de arte, ele dizia que a verdade divina era um plasmar em relevo que produz "a imagem sólida das coisas", enquanto que o conhecimento humano se assemelha a "um monograma ou a uma imagem plana, quase uma pintura".[5] Apesar do aparente desdém pela ciência humana, Vico foi enfático na exaltação de sua força ilimitada, capaz de extrair da natureza o conhecimento necessário para a comodidade da vida em sociedade, além do que, a matemática e a geometria – os componentes da imagem plana – eram suficientes para a criação do mundo físico, ou seja, a quase pintura, isto é, a representação rigorosa do mundo natural, cujo critério de verdade é a própria mente humana que se encarrega de tais representações. A afirmação de Vico trazia consigo o argumento renascentista do *verum ipsum factum*, ou, *verum et factum convertuntur.*[6]

---

[4] VICO, G. *De antiquissima italorum sapientia.* Organização e tradução italiana de Manuela Sanna. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005 (de agora em diante *De ant.*).

[5] *De ant.*, p.17.

[6] Rodolfo Mondolfo realizou um estudo minucioso a respeito da teoria do *verum ipsum factum*, começando por Marcilio Ficino e culminando em Vico. Contudo, na introdução de seu livro, Mondolfo afirma que já na antiguidade a relação entre conhecer e fazer ocupava a atenção dos primeiros filósofos (MONDOLFO, R. *Il "verum-factum" prima da Vico*. Nápoles: Guida, 1969, p.9).

A crítica ao cartesianismo exposta no livro de 1710 não se colocava para fora do horizonte racionalista, pois, a teoria do *verum-factum* atestava a dignidade da mente humana, dotada de autonomia e capaz de criar o mundo das grandezas matemáticas.[7] O argumento em questão é fecundo e está apoiado na convicção da força inata da mente humana, e, portanto, o critério e a norma da verdade é tê-la feito, ou dito de outro modo, só é possível conhecer verdadeiramente aquilo que se faz, pois, só se pode admitir como verdadeiro o que "deve a sua existência à mente pela qual tem sido conhecido".[8] O princípio do *verum-factum* ficou à margem dos novos intentos viquianos, e só retornaria depois de uma década, no momento em que Vico abandonava a via negativa dos seus estudos metafísicos, empenhado que estava na crítica do cartesianismo.

Um ano antes do livro metafísico de 1710, Vico havia publicado a aula inaugural proferida na Universidade Régia de Nápoles em 18 de outubro de 1708, cujo argumento-título era *De nostri temporis studiorum ratione*, na quarta seção dessa obra aparece em germe o princípio basilar da epistemologia viquiana: "demonstramos as coisas da geometria porque as fazemos".[9] Nos dois escritos mencionados, o princípio viquiano estava limitado pelo formalismo lógico das verdades apodíticas, cuja serventia era a confirmação da exatidão das representações matemáticas do mundo natural.

O *factum* como explicação das coisas proporciona o conhecimento da gênese delas, pois, o ato de conhecer não se limita à representação das grandezas físicas, as quais são impressas no intelecto graças às ficções matemáticas originadas do ponto e da linha, duas criações abstratas da mente humana que eram suficientes para a delimitação da realidade metafísica, pela qual a ciência humana conhece a criação divina, contudo, sem atingir a essência do ato da criação do mundo

---

[7] Dez anos antes, em uma aula inaugural do ano letivo da Universidade Régia de Nápoles, Vico havia afirmado que "Deus é o criador da natureza; o ânimo [humano], me seja consentido dizê-lo, é o Deus criador das artes" (VICO, G. Oratio I. In: ______. *Le orazioni inaugurali I-VI*. Organização e tradução italiana de G. Visconti. Bolonha: Il Mulino, 1982, p.81).

[8] *De ant.*, p.29.

[9] VICO, G. De nostri temporis studiorum ratione. In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milão: Mondadori, 2007, p.117.

natural.[10] No livro de 1710 o *verum-factum* limitava-se à constatação do movimento ideal do intelecto humano, que se valendo das duas grandezas metafísicas constrói a representação física da natureza, na mesma operação a mente humana reconhece a perfeição do intelecto divino e também a agudeza das operações dela própria, para a qual o pensar e o fazer constituem-se em unidade plena, similar à mente infinita de Deus. Contudo, naquele livro o fazer humano apenas demonstrava a perfeição da ordem natural da criação divina.

No início da década de 1720, pouco antes da primeira edição da *Scienza nuova*, Vico deu expressão a um novo projeto, dessa vez destinado à investigação dos princípios do direito natural das nações gentias. O novo projeto obteve êxito e foi publicado integralmente sob o título *Il diritto universale*, com a seguinte estrutura: a *Sinopsi del diritto universale* (1720); o livro primeiro, *De universis iuris uno principio et fine uno* (1720); o livro segundo, *De constantia iurisprudentis* (1721), e o terceiro livro composto de notas aos volumes anteriores (1722). A crítica viquiana reconhece no segundo livro do *Diritto universale* a antecipação da obra prima, a *Scienza nuova*, com suas três edições: 1725, 1730 e 1744. Portanto, na passagem da obra jurídica para a *Scienza nuova*[11] reaparece com melhor aplicação o princípio do *verum ipsum factum*, sendo esse o princípio norteador da pesquisa da verdade sobre o mundo civil, uma verdade histórica em conformidade com a ordem natural do entendimento humano. A investigação das origens do direito natural das gentes, feita a partir da reconstituição do direito romano, proporcionou a potencialização daquele princípio, indo além do dualismo demonstração-representação, para se constituir em explicação da gênese e do desenvolvimento do mundo civil. Finalmente, o fazer mostra-se como a verdade das coisas civis públicas

---

[10] Nicola Badaloni comentou essa articulação entre a criação divina e a ciência humana: “O impulso do *conatus* da alma do mundo sobre a nossa mente dá lugar à ordem que esta pode criar no âmbito da aritmética, da geometria, da mecânica, [...]. Quando se tem consciência da finitude do nosso *cigitare*, que é ‘sinal’ do nexo entre movimentos ideais e realidade, o *fingir* [ficcionar], o *compor*, equivalem ao *fazer* que cria as condições da ciência” (BADALONI, N. *Introduzione a Vico*. 5ed. Bari: Laterza, 2001, p.25).

[11] VICO, G. Princìpi di scienza nuova d’intorno alla comune natura delle nazioni. In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milão: Mondadori, 2007 (de agora em diante *Sn44*).

e atesta a capacidade inata da mente humana para criar o mundo civil, algo possível graças à força do entendimento – mesmo que bárbaro – para a moderação do ânimo humano.

O momento da elaboração da *Scienza nuova* foi também o da plena aplicação da teoria do *verum-factum*, naquele momento o agir humano não ficava limitado às operações formais, responsáveis pelas grandezas matemáticas da aritmética e da geometria, detendo-se na representação científica da natureza. A ação humana passa a ser a instância responsável pela criação e manutenção do mundo civil. Outra diferença crucial na mudança do objeto de investigação é a constatação do antagonismo entre o pensar e o fazer. Se na prática da geometria nota-se a convergência do pensar humano e do fazer divino, na construção do mundo civil o pensar e o fazer humanos são forças antitéticas, pois, a mente humana, em sua condição de herdeira do intelecto divino, possui em si o germe da ideia da ordem, porém, o seu fazer depende do ânimo humano que segue – historicamente – na direção contrária da ideia.[12] Aqui fica evidente a concepção dialética da história, com a qual eram refutadas as visões tradicionais, tanto da predestinação divina do curso da história,[13] quanto da perspectiva inspirada nas filosofias do helenismo que apontavam o destino (filosofia estoica) e o acaso (filosofia epicurista) como sentidos para a história.

---

[12] Enrico Nuzzo destaca essa novidade da *Scienza nuova* para a epistemologia das ciências humanas, ressaltando a primazia de Vico na introdução da concepção dialética da história, que surgiu no momento em que estudava a evolução das formas de governo, para o filósofo ficava nítida nas diferentes configurações históricas o antagonismo entre "ordo civilis" e "ordo naturalis" (NUZZO, E. *Tra religioni e prudenza*. La "filosofia pratica" di Giambattista Vico. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, p.289).

[13] Habermas em seu livro *Teoria e práxis* de 1978, dizia que a filosofia da história começou com Vico, em seguida ele reconhece a novidade de Vico na autonomia do curso da história que pela primeira vez se apresenta independente da história universal cristã que "construiu o início e o fim na qualidade de origem e meta, e a extensão entre ambos enquanto acontecimento de desgraça e salvação [...] a história estava projetada de uma só vez na forma de totalidade e processo de crise"; Vico introduziu a nova concepção de história: "a filosofia da história precisa estar desprovida daqui em diante da hipótese de Deus como sujeito da história; mas em seu lugar [do sujeito da história] Vico retém [inseriu] na verdade a espécie humana" (HABERMAS, J. *Teoria e práxis,* estudos de filosofia social. Tradução portuguesa de Rúrion Melo. São Paulo: Editora da Unesp, 2013, p.417, 419).

Aquilo que é negado à mente humana nos domínios do conhecimento da natureza torna-se a certeza da criação humana: o mundo civil. No segundo parágrafo da edição definitiva da *Scienza nuova* Vico foi enfático na afirmação da univocidade do mundo das mentes humanas, ou mundo metafísico, e o mundo civil, ou mundo das nações,[14] o que confirma o agir histórico como o único critério de verdade para o conhecimento das coisas humanas. Essa contribuição de Vico para a formação de novos domínios científicos era estranha à atmosfera das investigações filosóficas, porém, é perceptível a proximidade do expediente viquiano com a epistemologia das ciências humanas proposta por Foucault no Século XX.

O pensador francês iniciou o último capítulo do livro *As palavras e as coisas*, aquele capítulo dedicado às ciências humanas, com a seguinte frase "O modo de ser do homem"; nisso consiste a condição humana, está aí o "fundamento de todas as positividades" e o "elemento de todas as coisas empíricas".[15] A posição de Foucault não difere em substância da filosofia da história de Vico, pois, em uma passagem vital da *Scienza nuova* consta a seguinte descrição do homem: "o homem, propriamente, outra coisa não é que mente, corpo e fala",[16] estando a fala entre a mente e o corpo.[17] A capacidade comunicativa do homem o distingue no plano da natureza e lhe confere a condição de homem civil. A linguagem contém uma força modeladora capaz de retirar o homem natural da sua animalidade para conduzi-lo à vida em sociedade.

---

[14] *Sn*44, §2, p.415. Quando Max Horkheimer se deteve nos escritos de Vico ele percebeu o vínculo entre a mente humana e a realidade social, dizia Horkheimer que se tratava do movimento sincrônico da ontogênese e da filogênese: "Vico foi o primeiro a reconhecer, de modo consciente e explícito, a analogia existente entre os primeiros povos históricos e os primitivos da atualidade, assim como a identidade que se dá entre a mentalidade dos primitivos e a das crianças, ou seja, a correspondência entre ontogênese e filogênese humanas" (HORKHEIMER, M. Los comienzos de la filosofia burguesa de la historia. In: ______. *História, metafísica y escepticismo*. Tradução espanhola de Maria del Rosario Zurro. Madri: Alianza Editorial, 1982, p.110).

[15] FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, uma arqueologia das ciências humanas. Tradução portuguesa de Salma Tannús Muchail. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p.361

[16] No original: *favella*, tanto pode ser língua ou fala, realçando o aspecto comunicativo, portanto com ênfase na fala.

[17] *Sn*44, §1.045, p.930.

Para finalizar esse paralelo entre a filosofia da história de Vico e a epistemologia das ciências humanas de Foucault, é oportuno dizer que a capacidade comunicativa do homem confirma a sua natureza sociável e racional, pela qual são materializadas as "coisas empíricas" de que falava Foucault, a saber: a linguagem, o trabalho e a vida.

A linguagem, essa força moderadora é, portanto, conatural ao homem. A partir dessa primeira tese, Vico avançou em sua pesquisa filológica[18] para demonstrar que na investigação das coisas humanas é possível encontrar a existência de uma língua mental comum às nações, que explica a passagem da mais crua barbárie para o mundo civil, cujo início se deu com a sociedade das famílias. Tal língua narra a história ideal eterna das nações com as suas sucessões temporais que coincidem com o aperfeiçoamento da mente humana e evidenciam um movimento progressivo. A percepção da força progressiva da história não era o assentimento à unilateralidade do pensamento iluminista que acreditava ser possível apenas um resultado do progresso: o melhor dos mundos. O filósofo italiano não considerava essa categoria suficiente para evitar a recaída dos homens e das nações em novas situações de barbárie.

A posição de Vico não sugeria a monótona repetição dos ciclos históricos, ou o pior, o catastrofismo milenarista do fim dos tempos e a consumação do mundo no apocalipse. A manifestação contida nas últimas páginas da *Scienza nuova* de 44, o temor da barbárie da reflexão,[19] queria soar como um alerta para os riscos do embrutecimento do comportamento humano, que historicamente traz consigo a regressão da condição humana às situações de intolerância e injustiça social, em uma palavra: a desigualdade que põe a perder as conquistas advindas com o progresso, dentre elas a mais valiosa é a equidade civil.[20] Embora tal diagnóstico fosse desanimador, o otimismo

---

[18] O leitor de Vico sabe que a filologia significou para o filósofo muito mais do que o estudo linguístico, no sétimo parágrafo da *Scienza nuova* de 1744 ele definiu a filologia da seguinte maneira: "a doutrina de todas as coisas que dependem do arbítrio humano, como são todas as histórias das línguas, dos costumes, dos feitos tanto da paz quanto da guerra dos povos" (*Sn*44, p.419, §7).

[19] *Sn*44, p.967, §1.106.

[20] Habermas, além de Horkheimer, teve a oportunidade de se deter na leitura das obras de Vico; a respeito dessa situação de barbárie da reflexão gerada pela razão

de Vico não esmorecia e por isso na mesma conclusão o filósofo acena com a ideia de uma eterna república natural.

A refutação das concepções da história inspiradas no estoicismo e no epicurismo dá autonomia à ação humana, são os homens, com o livre arbítrio, que fazem a história[21] e, portanto, o mundo civil é uma obra determinada unicamente pelo fazer humano isento de quaisquer forças sobrenaturais, sejam elas o destino ou o acaso. Como foi dito, há uma oposição entre a ideia da ordem e o fazer humano, por isso, nos primórdios do mundo civil os homens encontravam-se em uma situação de indigência não apenas material, mas principalmente do uso da capacidade de abstração para conceber a ordem natural que deveria conduzir a sociedade nos limites da razão rumo à conquista das comodidades da vida civil. Esse raciocínio expressa a convicção iluminista que acreditava na superação formal dessa oposição entre a ordem natural e a ordem civil. Essa cognição era dada a poucos e deixava na ignorância a maior parte do corpo social,[22] por isso Vico insistiu ao longo da sua vida filosófica na necessidade de uma educação civil indispensável

instrumental, há o seguinte comentário em *Teoria e práxis* (primeiro capítulo, primeira seção) que resgata o começo da filosofia de Vico, o livro de 1709: "essa objetivação 'científica' (muito mais tarde se deverá dizer: objetivação de uma ciência estritamente experimental) se separou de tal modo da práxis da vida que a própria aplicação dos discernimentos obtidos permanece incontrolável" (HABERMAS, 2013, p.89).

[21] A afirmação de Vico é veemente, nela é perceptível a sua pretensão de estabelecer o *cogito* do homem civil: "Mas em tal densa noite de trevas onde está encoberta a primeira e de nós distantíssima antiguidade, aparece este lume eterno, que não se põe, desta verdade, a qual não se pode de modo algum coloca-la em dúvida: que este mundo civil ele certamente foi feito pelos homens, e neles se pode, porque se deve, encontrar os princípios nas modificações da nossa própria mente humana" (*Sn*44, p.541, §331).

[22] Na seção segundo do Livro primeiro da *Scienza nuova* de 1744 há uma sequência de axiomas que chamam a atenção para a abdicação da filosofia do século XVII no tratamento das questões políticas para deter-se nos estudos formais da demonstração da existência de Deus e da exploração da natureza; Vico advertia o seu leitor para essa deficiência da grande filosofia moderna e, primeiro, insistia na tarefa da filosofia desde Platão: "A filosofia para auxiliar o gênero humano, deve levantar e sustentar o homem caído e fraco, sem distorcer a natureza nem abandoná-lo em sua corrupção" (*Sn*44, p.496, §129); depois criticava abertamente o formalismo da filosofia: "A filosofia considera o homem como deve ser, e assim não pode desfrutar senão de pouquíssimos que queiram viver na república de Platão, ao invés de se refocilarem nas fezes de Rômulo" (*Sn*44, p.496, §131).

à celebração e conservação da idade dos homens e das suas formas de governo em conformidade com a reta razão.

A diferença da postura de Vico e aquela da filosofia da história do século das luzes (que se estendeu até o idealismo hegeliano) pode ser notada quando se considera a leitura formal do curso da história promovida pelos filósofos iluministas, convictos na necessária superação da oposição entre a ideia, uma situação possível de ser esperada graças à uma razão que ultrapassa os indivíduos e, paradoxalmente, se faz razão histórica que se manifesta primeiramente como fato da consciência. Somente essa certeza autorizava a admissão do desaparecimento da velha oposição, que daria lugar à identidade do povo-espírito-do-tempo com a razão absoluta.

Vico não era partidário do fim da história, ele considerava o seu tempo não somente pelas novas conquistas da ciência e da técnica, ele advertia para o equilíbrio frágil da última idade do ciclo histórico, a idade dos homens, assentada na razão plenamente explicada, porém, insuficiente por si só para abolir em definitivo o risco da recaída na barbárie. Contudo, a atitude teórica de Vico não se encerrava com o pessimismo, por esse motivo, ele concluiu a obra maior afirmando que o curso temporal percorrido pelas nações não acaba, pois, elas estão inseridas em uma história ideal eterna. Todos os momentos dessa história conservam a humanidade dentro da ordem civil que se mostra como uma eterna república natural. A força providente do entendimento humano, mesmo dos primeiros homens, é dotada de um pensamento fundamental: a imortalidade,[23] essa crença comum é também o princípio indubitável da verdadeira natureza humana, de que os homens naturalmente são levados a viverem em sociedade e a se conservarem com as ordens civis que eles mesmos criaram.

A posição historicista de Vico não pode ser vista como precursora ou, se quiser, idêntica às novas conjecturas que ilustravam a dinâmica histórica com expedientes abstratos: a mão invisível de Adam Smith

---

[23] Um passo significativo a respeito da ideal república natural como o plano da história, um plano imanente, era anunciado no livro de 1710: "e porque o ânimo se move livremente, deseja o infinito e igualmente a imortalidade" (*De ant.*, p.98); esse é o argumento que diferencia o homem saído da natureza daquele que ainda permanece nela, com as religiões os primeiros homens acreditaram ter um ânimo imortal e com isso eles almejavam o infinito.

associada à justificação da divisão do trabalho, para apresentá-la como determinação natural,[24] ou, a astúcia da razão de Hegel para justificar a positividade do Estado como manifestação absoluta da razão.[25] O argumento de Vico é simples e efetivo: o que se constata na história é a heterogeneidade das ações humanas (a ordem civil) em relação ao ideal da razão (a ordem natural). A simplicidade explicativa de Vico vai além, ele afirma que os primeiros homens da gentilidade foram as crianças do gênero humano, como tais, eram incapazes de entender a reta razão, porque possuíam os sentidos vigorosos e a imaginação muito viva, e graças à essa capacidade humana original eles criaram a sociedade das famílias com a fábula de Júpiter,[26] essa cognição divina

---

[24] Certamente o cientista econômico não deixa de apresentar os fatores que garantem o êxito da nascente produção capitalista: "o aumento da aptidão de cada trabalhador em particular; segundo, à economia do tempo que comumente se perde ao se passar de um tipo de ocupação para outro; e, finalmente, à invenção de um grande número de máquinas que facilitam e abreviam o trabalho, e permitem que um homem realize a tarefa de muitos" (SMITH, A. *A mão invisível*. Tradução portuguesa de Paulo Geiger. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2013, p.12). Contudo, a divisão do trabalho não tem fundamentação em uma lei natural, tal procedimento decorre unicamente das práticas associativas que a comunidade humana cria para suprir as suas necessidades tendo em vista a conservação da sociedade.

[25] Há uma proximidade lexical entre a afirmação de Hegel e o segundo parágrafo da *Scienza nuova* de 1744, porém, a semelhança cessa na forma literal porque na obra de Vico são as práticas sociais que erigem o Estado e as sucessivas formas de governo, sem nenhuma teleologia, o que para Hegel, em contrapartida, é fundamental: "Nesse contexto, percebemos que, na história universal, resulta das ações humanas algo além do que foi intencionado. Por meio de suas ações os seres humanos conseguem o que querem de imediato. Porém, ao concretizar os seus interesses, eles realizam algo mais abrangente; algo que se oculta no interior de suas ações", e, "Pois é também da atividade do particular e de sua negação que resulta o universal. É o particular que se desgasta em conflitos, sendo em parte destruído. Não é a ideia geral que se expõe ao perigo na oposição e na luta. Ela se mantém intocável e ilesa na retaguarda. A isso se deve chamar *astúcia da razão*" (HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Tradução portuguesa de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ed. Brasília: Editora da UnB, 1998, p.31 e 35, respectivamente, grifos do autor). Apenas para reforçar a diferença entre os dois pensadores, Vico não se dedicou à história universal, o seu objeto foram as histórias das nações.

[26] Júpiter para os romanos, assim como Zeus para os gregos, Thoth (Hermes Trimegisto) para egípcios, enfim, toda nação gentia criou para si – sem que uma soubesse nada das demais – a sua divindade salvadora que a submeteu à vida social e cujo temor conservou-a, essa uniformidade de ideias atesta a existência "na natureza das coisas humanas uma língua mental comum a todas as nações" (*Sn*44, p.503, §161), segundo Vico, tal língua confirma a história ideal eterna.

produzida pelos homens deu início ao processo histórico. A verdade humana não é a adequação do feito (a fábula de Júpiter) à ideia, mas antes, a sua oposição, que fica explicitada logo no segundo parágrafo da *Scienza nuova* de 1744:

> os homens, caídos da inteira justiça pelo pecado original, entenderam de fazer quase sempre tudo diferente e, frequentemente ainda, tudo ao contrário [...], por essas mesmas suas vias diferentes e contrárias, eles pelas mesmas utilidades [as utilidades comuns] foram levados como homens a viverem com justiça e conservarem-se em sociedade.[27]

Ainda nas páginas da *Scienza nuova* de 1744, há um axioma (Livro primeiro, seção segunda, axioma LXIV) que oferece o caminho para a compreensão da realidade antitética que opõe a ideia ao feito: "a ordem das ideias deve proceder segundo a ordem das coisas".[28] Essa manifestação de Vico tomou de empréstimo a afirmação de Espinosa contida na sua Ética (Segunda parte, sétima proposição).[29] Porém, há uma diferença crucial entre os dois filósofos, Vico havia abandonado o debate metafísico e se distanciou do pensador holandês, não havia mais a figura de Deus no horizonte das investigações de Vico. O novo momento das suas pesquisas elegia o homem e o mundo civil como objetos dos estudos que o levariam à proposição de uma nova ciência do mundo das nações. Por esse motivo, o axioma citado acima constava na *Scienza nuova* de 1730 reforçando que as ideias e as coisas são aquelas criadas pela mente humana.[30] Posteriormente, na edição de 1744 Vico suprimiu os adjetivos, pois o conteúdo da obra tornava evidente que o esforço da pesquisa estava circunscrito às criações humanas.

---

[27] *Sn*44, p.416, §2.

[28] *Sn*44, p.519, §238.

[29] "A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e conexão das coisas" (ESPINOSA, B. Ética. Tradução portuguesa de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p.55).

[30] Na edição de 1730, Livro primeiro, seção segunda, axioma LX: "A ordem das ideias humanas deve proceder segundo a ordem das coisas humanas" (VICO, G. *La Scienza nuova 1730*. Organização de Paolo Cristofolini com colaboração de Manuela Sanna. Nápoles: Guida, 2004, p.107).

A assimilação *sui generis* feita por Vico da máxima de Espinosa é valiosa também para separar as linhas mestras das filosofias da história de Vico e de Hegel, pois, para o primeiro não se tratava apenas de uma razão que ultrapassa as mentes individuais para se constituir no Absoluto valendo-se de sua astúcia. Vico considerava a natureza associativa como a disposição do ânimo humano, sem com isso sugerir algo *a priori*[31] que carecia de concretude histórica, como se um conceito extraído da ordem natural – *a posteriori* – fosse suficiente para instaurar a ordem civil à revelia das ações humanas, como se a vida em sociedade pudesse ser explicada apenas e tão somente pela utilidade que o indivíduo pode extrair da vida em sociedade. É preciso lembrar as críticas de Vico ao utilitarismo que despontava com a modernidade, essas críticas o opunha a Espinosa, da mesma maneira que o afastará de Hegel. A utilidade, dizia Vico, é circunstancial para a vida em sociedade, logo, não é o seu fundamento, isto é, o seu princípio gerador. Somente a utilidade comum – uma utilidade recíproca entre os homens[32] – pode ser pensada como o princípio causal da sociabilidade, o qual é a igualdade civil.

A igualdade é concebida como equidade civil e esteve presente na obra jurídica de Vico, naquele momento o filósofo havia percebido que a vida em sociedade sofre as constantes mudanças decorrentes da evolução das práticas sociais que ocasionam as mudanças das formas de governo, porém, a equidade civil é a constante desse processo, por mais que as utilidades mudem a igualdade é eterna, essa afirmação aparece logo nas primeiras páginas da sinopse da obra jurídica,[33]

---

[31] Ernesto Grassi destaca a posição historicista de Vico, pois, o filósofo italiano "não parte do problema dos entes [metafísicos] nem de nenhuma concepção *a priori*, mas da manifestação da realidade na sua *historicidade* concreta *através da palavra*" (GRASSI, E. *Vico e l'umanesimo*. Milão: Guerini & Associati, 1992, p.194, grifos do autor).

[32] CRISTOFOLINI, P. *Vico pagano e barbaro*. Pisa: ETS, 2001, p.58.

[33] No anúncio da obra jurídica (*Il diritto universale*) Vico deixou clara a sua posição no debate moderno, advertindo para o fato de que os pensadores políticos e os jusnaturalistas do século XVII: "não perceberam que outras são as causas, outra as ocasiões das coisas, as utilidades mudam, mas a igualdade daquelas coisas é eterna; e, não podendo o temporal ser a causa do eterno, nem o corpo produzir o abstrato, a utilidade é a ocasião pela qual desperta na mente do homem a ideia da igualdade, que é a causa eterna do justo" (VICO, G. Sinopsi del diritto universale. In: ______. *Opere giuridiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Florença: Sansoni, 1974, p.6).

apesar da sua expressão sintética o argumento é fecundo, porque deixa entrever o que Vico intuía quando empregava o adjetivo eterno-eterna, essa locução sinalizava a distinção entre o que é perene e aquilo que é transitório, assim é possível encontrar elementos nas obras anteriores que auxiliam na compreensão das expressões empregadas na *Scienza nuova*: história ideal eterna e eterna república natural. Marco Vanzulli foi muito feliz ao afirmar que "O eterno viquiano é a legalidade ou tipificação do curso evolutivo de uma sociedade que se move sob o nome de *história ideal eterna*";[34] de acordo com esse autor, Vico lançou um olhar antropológico sobre as histórias das nações e percebeu traços comuns e que por isso podiam ser aceitos como universais fantásticos, isto é, nascidos da fantasia dos primeiros homens. Essa constatação confirma os princípios comuns das nações, apesar de que no começo essas nações encontravam-se isoladas umas das outras, portanto, sem que uma soubesse qualquer coisa das demais.

O mais importante dessa defesa do nascimento autóctone das nações e de suas instituições,[35] é a distância que se estabelece entre Vico e Hegel, porque não dá lugar à filosofia do espírito, que assevera ser a razão aquilo que é desde sempre,[36] para Vico trata-se simplesmente do agir humano, sem nenhuma transcendência, pois, tudo que os homens fazem está inscrito na história, a razão é o ideal eterno dessas histórias das nações, o seu princípio constitutivo é uma construção coletiva permanente, que nunca termina, que nunca supera a perfeita oposição entre a ordem natural e a ordem civil. O curso temporal que se desenvolve entre um polo e outro é a ideal república natural, para

---

[34] VANZULLI, M. *La scienza nuova dele nazioni e lo spirito dell'idealismo*. Sul Vico, Croce e Hegel. Milão: Guerini & Associati, 2003, p.85.

[35] De acordo com Badaloni: "As leis que regulam a constituição e o desenvolvimento da humanidade 'gentia', são, pois, autônomas, autossuficientes, totalmente independentes da história sagrada e dão lugar para uma série ideal-eterna" (BADALONI, 2001, p.75).

[36] Outra diferença importante que não permite vincular a filosofia de Vico com a de Hegel é a ausência no pensador italiano de qualquer menção à essência, para Vico só a história se apresenta aos olhos do pesquisador do mundo civil. Em Hegel ainda é relevante se valer da razão como essência: "O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade" (HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução portuguesa de Paulo Menezes. 7ed. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora da USF, 2002, p.36).

a qual Vico reservou as últimas páginas da *Scienza nuova* nas edições de 1730 e 1744.

A certeza da visão da história de Vico, ou seja, considerar as histórias das nações na perspectiva da formação e perpetuação de uma ideal república natural demandou o emprego do conceito de providência, que propositalmente obscurece a exposição, mas não sem motivo. Vico em sucessivas passagens da *Scienza nuova* em sua última edição insistiu na possibilidade da descida da mente civilizadíssima do presente até aquela, pequena-rude-obscuríssima, dos primeiros homens da mais crua barbárie,[37] que no curso das nações corresponde aos tempos obscuros. A saída da natureza para a barbárie dependia do auxílio da providência, uma ajuda natural[38] assegurava Vico ao defini-la como "uma mente divina legisladora".[39] A ação da providência, embora seja natural, não é totalmente explicada por Vico, provavelmente por causa da obscuridade do objeto de investigação da nova ciência, que no momento de apresentá-la o filósofo se serviu de uma gravura[40] e nela a matéria consta a matéria da sua pesquisa, ou seja, "as trevas ao fundo da gravura, incerta, informe, obscura".[41]

Se fosse lícito utilizar aqui do procedimento fenomenológico seria possível dizer que a providência não está nem na alma, nem no ânimo, ela é a força racional própria dos homens que se faz linguagem desde o início da existência civil deles, como bem lembrou um dos críticos viquianos familiarizado com a fenomenologia – Enzo Paci – para quem a linguagem é antes de tudo imagem, que está entre a existência e a ideia "entre o finito do homem e a sua perfeição racional",

---

[37] *Sn*44, p.495, §123.

[38] O homem é dotado de livre arbítrio, essa prerrogativa o distingue dos brutos sem sociedade, mas, nos tempos obscuros e mesmo nos tempos fabulosos, o livre arbítrio era fraco "para fazer das paixões virtudes; mas que por Deus é ajudado naturalmente com a providência divina" (*Sn*44, p.497, §136).

[39] *Sn*44, p.497, §133.

[40] A gravura deviria servir "ao leitor para conceber a ideia desta obra antes de lê-la, e para conserva-la mais facilmente na memória, com a ajuda que lhe subministre a fantasia, depois de tê-la lido" (*Sn*44, p.415, §1). Quatro elementos se destacam na referida gravura: um triângulo luminoso com um olho vidente (Deus), uma mulher com têmporas aladas (a metafísica), a estátua de um ancião (Homero), e ao fundo densas trevas (o objeto da nova ciência, isto é, o mundo civil).

[41] *Sn44*, p.446, §41.

é a força da linguagem[42] que permite ao homem "pensar e construir o seu mundo histórico, o seu mundo espiritual, o seu mundo social".[43] A capacidade humana de fabular com imagens – o que para Vico é a linguagem poética que antecede e sobrevive à linguagem convencional e epistolar – permite a criação das coisas divinas e humanas,[44] como Vico gostava de afirmar quando dava orientação à sua investigação: "Assim esta Nova Ciência, ou seja a metafísica, sob a luz da providência divina medita a natureza comum das nações, tendo descoberto tais origens das coisas divinas e humanas entre as gentes".[45]

A história da humanidade é, pois, essa ideal república natural, o motivo para não empregar a designação mais usual – história da humanidade – é coerente com o pertencimento da nova ciência à filosofia política, esse vínculo foi explicitado na segunda seção do Livro primeiro da *Scienza nuova* de 1744, essa passagem é uma crítica aos filósofos solitários ou monásticos, pois, eles não entenderam a república e as leis. Vico evocou Platão para inserir a escola da sua ciência no âmbito da filosofia política, cujo príncipe é o ateniense.[46] A conclusão da obra apela novamente ao filósofo antigo: "Concluamos,

---

[42] A linguagem como imagem se materializa no mito e na fantasia (PACI, E. *Ingens sylva*, saggio sulla filosofia di G. B. Vico. Milão: Mondadori, 1949, p.61).

[43] PACI, 1949, p.61. O argumento de Paci contrasta com a interpretação sartreana do método fenomenológico, na primeira nota de *L'être et le neant* o filósofo invalida a experiência do *verum-factum*, ao dizer que "toda tentativa de substituir o *percipere* por uma outra *atitude* da realidade humana seria igualmente infrutífera. Mesmo que se queira admitir que o ser se revela no 'fazer', ainda assim seria preciso assegurar o ser do fazer fora da ação" (SARTRE, 2001, n.1, p.17). O erro de Sartre reside em considerar uma frustração a pretensão de obter o conteúdo total da experiência da consciência quando investiga o mundo da vida, o que não é possível por causa da obscuridade que envolve o objeto tanto quanto a consciência. Vico combateu a pretensão dos doutos, admitindo a obscuridade da mente humana, mas que não invalida o seu esforço permanente de desvelamento do real, ao contrário, permite o constante aperfeiçoamento do homem.

[44] Ernesto Grassi é outro nome dentre os poucos que fazem uma leitura fenomenológica da *Scienza nuova*, a sua postura é valiosa porque não funde a filosofia de Vico com o idealismo alemão; Grassi esteve mais próximo de Heidegger, embora o filósofo alemão desconhecesse a obra viquiana; mesmo assim Grassi foi categórico ao afirmar que a obra de Vico "é uma verdadeira fenomenologia, uma descrição que paulatinamente faz aparecer (*phainesthai*) o real humano. [...] a palavra e mesmo os mitos na sua origem engenhosa são as formas originárias do desvelamento do real" (GRASSI, 1992, p.195, grifo do autor).

[45] *Sn*44, p.438, §31.

[46] *Sn*44, p.496, §130.

pois, esta obra com Platão".[47] Em seguida é atribuída à providência a saída do estado de natureza, ela conduz as coisas humanas desde a origem das nações. Ainda a respeito da obscuridade do emprego do conceito de providência, é sugestivo o vínculo estabelecido no final da obra entre providência e conato. Nas páginas precedentes foi mencionada a importância da linguagem para a pesquisa do mundo civil, ela tem importância similar à ação da providência, pois, a matéria da nova ciência são as provas filológicas, das quais em seu tempo, Vico dizia que só se podia encontrar vestígios dispersos, porque "com o correr dos anos e com o mudar das línguas e costumes, nos chegam [as provas filológicas] recobertas do falso",[48] por isso o exercício filosófico é indispensável para a reconstituição da origem do mundo civil, somente o pensamento pode estabelecer uma conexão com o ambiente bárbaro que coincidiu com o começo das nações gentias.[49]

A existência perene da comunidade humana, organizada em sociedade, foi pensada por Vico na perspectiva da ideal república natural, sustentada que é pela providência, ou o conato, ou a força comunicativa e comutativa do entendimento humano. Pois, o conato é

[47] *Sn*44, p.961, §1097.
[48] *Sn*44, p.500, §150. Vico foi leitor de Francis Bacon, o lorde de Verulamo é um dos quatro autores paradigmáticos enumerados por Vico em sua autobiografia (VICO, G. Vita scritta da se medesimo. In: ______. *Opere*. Organizadas por Andrea Battistini. Milão: Mondadori, 2007, p.30), Bacon foi uma das inspirações para a *De antiquissima* de 1710; Vico ao falar das provas filológicas parece refazer à sua maneira um passo baconiano extraído do pequeno livro *A sabedoria dos antigos*, ali Bacon se reportava à filosofia, na crença de uma arcana sabedoria filosófica desaparecida, restando da mesma apenas os "fragmentos, dispersos aqui e ali como destroços de naufrágio" (BACON, F. *A sabedoria dos antigos*. Tradução portuguesa de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da Unesp, 2002, p.49).
[49] A experiência do pensamento é o que garante o estatuto científico da obra, assim pensava Vico, quando reiteradamente insistia no passo metodológico, designado como a nova arte crítica, que ao invés da suspensão de juízo sugerida por Descartes, na nova ciência tratava-se da descida, uma primeira proposição da rememoração do sujeito como chave explicativa do comportamento humano; dentre as cinco passagens da *Scienza nuova* de 1744 que fazem esse apelo à experiência do pensamento, é oportuno citar a que segue: "assim agora nos é naturalmente negado de poder adentrar na vasta imaginação daqueles primeiros homens, cujas mentes em nada eram abstratas, em nada eram sutilizadas, em nada espiritualizadas, porque estavam todas imersas nos sentidos, todas dobradas pelas paixões, todas sepultadas nos corpos: por isso dizíamos acima que agora apenas podemos entender, de fato imaginar não se pode, como pensaram os primeiros homens que fundaram a humanidade gentia" (*Sn*44, p.572, §378).

o refrear dos corpos com o domar das paixões ferinas para transformá-las em virtudes públicas. Foi a ação do conato-providência que fez com que os primeiros homens, todos ímpios-vagabundos-fracos, se servissem da força da sua primeira natureza,[50] deixando para trás o isolamento e a infelicidade para galgarem o estado das famílias e assim se tornarem "pios, sábios, castos, fortes e magnânimos".[51]

A partir da sociedade das famílias, as primeiras comunidades humanas passaram a submeter-se à potestade paterna durante a idade dos deuses, sendo que a família propriamente dita era composta pelos filhos e pelos fâmulos, esses últimos são aqueles mais fracos que permaneciam no vaguear ferino e que para fugir à ameaça mortal representada pelos outros tantos ímpios que os sobrepujavam em força física. Assim, os fracos foram acolhidos pelas potestades paternas na condição de sócios e consolidaram a sociedade das famílias e juntos – potestades paternas e fâmulos – deram início à sociedade civil, com os feudos rústicos e sob o governo das potestades. Muito tempo depois, esses fâmulos se sublevaram para reivindicar os direitos que eram privativos das potestades paternas, esse evento provocou não apenas a reação violenta dessas potestades, mas também as levaram a unir-se e fundar as cidades heroicas e nelas instalaram os primeiros senados reinantes com o estabelecimento das repúblicas aristocráticas, em que os fâmulos se tornaram a plebe das cidades e as potestades paternas os patrícios, assim foi a humanidade na idade dos heróis. Essa situação perdurou por longo tempo, até que nova revolta popular, dessa vez melhor organizada pela plebe, fez com que fosse finalmente celebrada a igualdade civil com as leis positivas das repúblicas populares e das monarquias, que são as duas formas de governo da idade dos homens.

A ideal república natural é o curso histórico das nações que compreende aquela sucessão das formas de governo. Ideal república natural e história ideal eterna porque, como foi dito, a história não acaba, pois, no momento em que as nações entram em crise a providência subministra o remédio amargo para purgar os males sociais e restabelecer a ordem civil. Quando não é possível esse reordenamento

---

[50] *Sn*44, p.427, §18.
[51] *Sn*44, p.963, §1.099.

político porque os povos se fazem "escravos por natureza das suas paixões",[52] então, eles são dominados pelas nações melhores. Mas, se nem o monarca nativo e nem as nações melhores podem reverter o estado de degradação dos povos, resta apenas o remédio extremo do desaparecimento das nações completamente corrompidas pelos vícios privados e públicos.

Mesmo nessa situação de indigência absoluta, Vico ainda professava o seu otimismo lembrando de que sempre haverá os pouquíssimos, os homens "verdadeiros e fiéis", que farão retornar "a piedade, a fé, a verdade, que são os fundamentos da justiça e são as graças e as belezas da ordem eterna de Deus",[53] porque "esta grande cidade das nações"[54] assiste a sucessão dos tempos e das formas de governo – aristocracia, democracia, monarquia – e contudo ela não termina nunca, não pode ser aniquilada pela ação humana, pois é a sede da providência divina que naturalmente edifica ao invés de destruir; somente um decreto de Deus pode pôr fim ao mundo civil, mesmo assim a esperança humana é alimentada pela infinita bondade divina.

Contudo, o otimismo de Vico vencia os seus dois temores: o da aniquilação do mundo e dos homens por força de um decreto divino, ou a ação humana destruidora encampada pela barbárie da reflexão. Teimosamente Vico acreditava na ação humana, ela sempre será a maior esperança do homem civil quanto à perenidade do mundo das nações, pois, "[o] universo dos povos ordenado com tais ordens[55] e assentado em tais leis, que pelas suas próprias corruptelas toma aquelas formas de Estado, com as quais unicamente possa em toda parte conservar-se e perpetuamente durar".[56]

---

[52] *Sn*44, p.966, §1.105.
[53] *Sn*44, p.968, §1.106.
[54] Expressão muito próxima daquela de Leibniz em sua *Monadologie*, que por sua vez reproduz a locução de Agostinho: a cidade de Deus, mas com sentido próprio, dizia Leibniz: "Esta Cidade de Deus, esta Monarquia verdadeiramente universal, é um Mundo Moral dentro do mundo Natural, e ele tem o que há de mais elevado e de mais divino dentre as obras de Deus" (LEIBNIZ, 2005, p.188).
[55] "[l'] universo de' popoli, ordinato con talli ordini", a redundância de Vico tem a finalidade de reforçar a capacidade legisladora da mente humana.
[56] *Sn44*, p.968, §1.107.

Referências

Obras de Vico

VICO, G. Oratio I (*Or. I*). In: ______. *Le orazioni inaugurali I-VI*. Organização e tradução italiana de G. Visconti. Bolonha: Il Mulino, 1982, p.72-95.

VICO, G. De nostri temporis studiorum ratione (*De rat.*). In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milão: Mondadori, 2007, p.87-215.

VICO, G. *De antiquissima italorum sapientia* (*De ant.*). Organização e tradução italiana de Manueal Sanna. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

VICO, G. Sinopsi del diritto universale (*Sin.*). In: ______. *Opere giuridiche*. Organizada por Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Florença: Sansoni, 1974, p.3-16.

VICO, G. *La Scienza nuova 1730* (*Sn30*). Organização de Paolo Cristofolini com colaboração de Manuela Sanna. Nápoles: Guida, 2004.

VICO, G. Princìpi di scienza nuova d'intorno ala comune natura delle nazioni (*Sn44*). In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milão: Mondadori, 2007, p.411-971.

VICO, G. Vita scritta da se medessimo (*Vita*). In: ______. *Opere*. Organizadas por Andrea Battistini. Milão: Arnoldo Mondadori, 2007, p.3-85.

Outras obras

BACON, F. *A sabedoria dos antigos*. Tradução portuguesa de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.

BADALONI, N. *Introduzione a Vico*. 5ed. Bari: Laterza, 2001.

CRISTOFOLINI, P. *Vico pagano e barbaro*. Pisa: ETS, 2001.

ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução portuguesa de Tomaz Tadeu. 2ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, uma arqueologia das ciências humanas. Tradução portuguesa de Salma Tannús Muchail. 5ed. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

GRASSI, E. *Vico e l'umanesimo*. Milão: Guerini & Associati, 1992.

GUIDO, H. *Giambattista Vico,* a filosofia e a educação da humanidade. Petrópolis: Vozes, 2004.

HABERMAS, J. *Teoria e práxis*, estudos de filosofia social. Tradução portuguesa de Rúrion Melo. São Paulo: Editora da Unesp, 2013.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Tradução portuguesa de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ed. Brasília: Editora da UnB, 1998.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução portuguesa de Paulo Menezes. 7ed. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora da USF, 2002.

HORKHEIMER, M. Los comienzos de la filosofia burguesa de la historia. In: _____. *História, metafísica y escepticismo*. Tradução espanhola de Maria del Rosario Zurro. Madri: Alianza Editorial, 1982, p.13-118.

HUSSERL, E. *La philosophie comme science rigoreuse*. Tradução francesa de Marc B. de Launay. Paris: PUF, 1989.

LEIBNIZ, G. W. *La monadologie*. Organização de Émile Boutroux. Paris: Delagrave, 2005.

MONDOLFO, R. *Il "verum-factum" prima da Vico*. Nápoles: Guida, 1969.

NUZZO, E. *Tra religioni e prudenza*. La "filosofia pratica" di Giambattista Vico. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.

PACI, E. *Ingens sylva*, saggio sulla filosofia di G. B. Vico. Milão: Mondadori, 1949.

ROSSI, P. *Le sterminate antichità*, studi vichiani. Pisa: Listri-Nischi, 1969.

SMITH, A. *A mão invisível*. Tradução portuguesa de Paulo Geiger. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2013.

VANZULLI, M. *La scienza nuova dele nazioni e lo spirito dell'idealismo*. Sul Vico, Croce e Hegel. Milão: Guerini & Associati, 2003.

Vico e a natureza poética primitiva

*Sertório de Amorim e Silva Neto**

Um breve trecho da primeira parte do *Discurso do método* (1637) nos ajuda a situar o novo lugar da poética na modernidade. Descartes não escondeu o apreço pela poesia naquelas páginas de revisão do currículo humanista do ensino jesuítico recebido em *La Flèche*: "tem delicadezas e doçuras muito encantadoras [...] estava enamorado da poesia",[1] mas logo finaliza o elogio ponderando se tratar de um *dom do espírito*, em vez de fruto do estudo ou do aprendizado dos preceitos estilísticos da *arte poética*: "aqueles cujas invenções são as mais agradáveis e que sabem exprimi-las com o máximo de ornamento e doçura não deixam de ser os melhores poetas, ainda que a arte poética lhes fosse desconhecida".[2] O filósofo desvinculava, assim, a excelência poética – a aptidão em inventar o agradável e exprimir-se com ornamento e encanto – do aprendizado de uma *arte*, interpelando ao mesmo tempo o sentido de um ciclo de estudos composto, entre outras disciplinas, pela poética, como as *studia humanitatis* do Renascimento.[3]

Qual a serventia de todas aquelas teorizações sobre a metáfora, a mimese, a natureza do trágico, do épico e do cômico, entre tantas

---

* Professor adjunto do Instituto de Filosofia e do Progama de Pós-graduação em Filosofia da *Universidade Federal de Uberlândia*.

[1] DESCARTES, R. *Discurso do método*: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Tradução portuguesa de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p.68.

[2] DESCARTES, 1996, p.69.

[3] Questionava-se, desse modo, um dos pilares do humanismo do Renascimento, isto é, a crença na oportunidade de se tornar Poeta mediante o estudo e a imitação dos modelos clássicos (KRISTELLER, P. O. Los antecedentes medievales del humanismo renacentista. In: ______. *Ocho filósofos del renacimiento italiano.* Tradução espanhola de Maria Peñaloza. México: Fondo de Cultura Econômica, 1996, p.197).

outras meditações típicas da poética clássica, se não podem mais pretender formar o poeta? Descartes deixou a pergunta no ar; não se ocupou jamais em respondê-la, embora suas ponderações no *Discurso* indicassem já um caminho: ele anuncia a ideia – que não chegou a desenvolver – de que a poesia está no íntimo do poeta, em seu ser ou em seu modo de ser, algo, portanto, que não se adquire com a disciplina, mas se é ou possui, sugerindo, com isso, outra serventia e um novo lugar para a poética e os seus temas. Sem que tivesse em vista ir além da crítica das "Letras", Descartes proporcionaria, ainda, uma moderna chave interpretativa para a arte poética, permitindo descobrir nela, mais que o gênero literário: o próprio *homem* e sua *natureza*. Embora a crítica da primeira parte do *Discurso* coloque bem a questão, jamais interessou a Descartes investigar essa natureza poética da mente ou dom do espírito. Muito pelo contrário, ele dá o assunto por concluído na medida em que essa natureza se reporta à imaginação e às sensações, duas fontes inesgotáveis de erros, merecendo ser investigada, quando muito, só preventivamente, ou com o fito, parafraseando o *Discurso*, de conhecer-lhe o justo valor e evitar ser por ela enganado.[4]

Coube ao pensador napolitano Giambattista Vico levar adiante isso que aparecia no *Discurso* somente indicado. Vico foi poeta, escrevendo uma infinidade de versos em latim e em italiano, mas, além disso, nutriu um elevado interesse filosófico pelo assunto, abordando a poética frequentemente em suas obras e, em geral, com um tom peculiar: sempre acreditando que a arte não poderia esperar criar sozinha o poeta, já que sua verdadeira fonte é o íntimo dos homens, sua natureza ou índole. Em uma de suas primeiras obras, lemos que "o gênio poético, sendo dom de Deus ótimo máximo, não se pode procurar com outro meio".[5] Uma observação semelhante podemos encontrar no *De Constantia Iurisprudentis* (1721): "A poesia nasceu da necessidade natural, apesar de até hoje todos pensarem nascida do intencional propósito dos homens",[6] e também na *dignidade LI* da *Scienza nuova* (1744),

[4] DESCARTES, 1996, p.70.

[5] VICO, G. *De nostri temporis studiorum ratione*. Organização e introdução de Fabrizio Lomonaco. Napoli: ScriptaWeb, 2010, p.145 (de agora em diante *De rat.*).

[6] VICO, G. De constantia Iurisprudentis. In: ______. *Opere giuridiche*. Organização di

segundo a qual "Em toda a faculdade para a qual os homens não têm a natureza, alcançam-na com obstinado estudo da arte; mas em poesia é absolutamente negado alcançar com a arte aquilo para o qual não se tem a natureza".[7] Se prestarmos atenção nessa dignidade percebermos que Vico não esvazia ali a função clássica da poética, seu aspecto técnico, não obstante, para ele, o escopo dessa arte não ultrapasse jamais os desígnios da natureza e seu êxito dependa necessariamente dos dons da natureza poética. No seu *Comentário à Arte Poética de Horácio* – que veio a público só postumamente – Vico situou exemplarmente a questão ao expor assim a origem das artes: "homens de engenho agudo pesquisaram as causas pelas quais a *natureza operou bem ou mal*, e assim descobriram as artes".[8] Os preceitos da poética não seriam senão as lições da natureza ou as causas pelas quais ela opera transformadas em regras, de modo que essas regras nada podem realizar sem o concurso mesmo disso que elas imitam: a natureza. Isso se depreenderia da própria etimologia dos termos. Vico dirá que a nossa natureza nos confere a "*faculdade*" poética, palavra que em latim se escreve "*facultas*" e é derivada do termo "*faculitas*" do qual supostamente se origina "*facilitas*" (facilidade), demonstrando, pelo viés etimológico, que a facilidade para a poesia é uma vocação do artista e espontaneidade de sua natureza. Insistindo nesse gênero de provas Vico dirá ainda que de "*facultas*" (faculdade) se origina o termo "*facundia*" designando a "capacidade de expressão, graças a qual as coisas ditas parecem surgir não de quem as pronuncia, mas espontaneamente, de *per se* e, assim, naturalmente",[9] designando, portanto, uma certa facilidade de dizer as coisas, de tal espécie que parecem espontaneamente saltar do espírito de quem as escuta e, por ser algo assim tão fácil (*facilitas*), "consiste mais de natureza que de arte".[10]

Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1974, p.470.

[7] VICO, G. *Princìpj di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazione*. Organização de Fausto Nicolini. Milão: Ricciardi, 1992, §213 (de agora em diante *Sn44*).

[8] VICO, G. *Commento all'arte poetica di Orazio*. Organização e tradução italiana de Guido De Paulis. Napoli: Guida, 1998, p.95, grifo meu (de agora em diante *Ars*).

[9] *Ars*, p.101.

[10] *Ars*, p.101.

Que natureza é essa cuja espontaneidade dá origem à poesia? A resposta de Vico aparece já numa breve passagem da *Oração* de 1708, onde se lê que os melhores poetas "são seres da fantasia e têm como numes peculiares a Memória e as suas filhas, as Musas".[11] Assim, floresce espontaneamente a poesia em uma mente repleta de *memória* e *fantasia*, faculdades que ocorrem sempre juntas: a primeira armazenando as sensações e disponibilizando-as para o trabalho das faculdades, a outra formando imagens a partir dos dados disponíveis na memória, trama essa confirmada pelos antigos gregos que chamavam as Musas, filhas da Memória, divindades inspiradoras dos poetas, "seres da fantasia". Fica evidente, ao mesmo tempo, uma tensão e permanente oposição entre essa natureza da mente e a mentalidade típica dos filósofos e homens de ciência; de fato, Vico insistirá numa espécie de relação de proporcionalidade inversa regendo as diferentes "naturezas", dos poetas e dos filósofos; segundo ele, "A fantasia tanto é mais robusta quanto é mais débil o raciocínio",[12] o que lhe permite dizer, também, "que por um defeito do raciocínio humano nasce a poesia".[13]

I

Nas primeiras elaborações filosóficas de Vico, e me refiro especificamente ao *De nostri temporis studiorum ratione* (1709), as reflexões sobre a poesia ajudaram a apoiar a tese de cunho pedagógico segundo a qual as disciplinas do currículo de formação (a *ratio studiorum*) deviam seguir as idades dos aprendizes, "sem fazer violência à *natureza*",[14] tese com a qual combatera polemicamente a popularização, nas escolas, da *art de penser* de Arnauld e Nicole: método de ensino responsável por exaltar o aprendizado precoce da *crítica* e sugerir a aplicação da razão na investigação da verdade desde tenra idade, quando as crianças ainda se acham imersas nos sentidos e na fantasia e é demasiado vivo o engenho e a memória fecundando no espírito infantil, com extrema facilidade, o verossímil e o senso comum.

[11] *De rat.*, p.145.
[12] *Sn44*, §185.
[13] *Sn44*, §384.
[14] *De rat.*, p.69, grifo meu.

A *art de penser* de Arnauld e Nicole resumia a teoria cartesiana do conhecimento – e sua prevenção em relação aos sentidos, à imaginação e tudo aquilo que nos enganou pelo menos uma vez – na moderna *ratio studiorum*, deixando à margem a ordem imposta, pela índole das idades, às matérias de estudo e ensinado "a verdade primeira [...] muito prematuramente aos jovens".[15] O risco contido nisso era perder de vista aquilo mesmo que se buscava: o conhecimento da verdade. Primeiro, porque "a verdade primeira" acabava sendo ensinada numa idade imprópria, para infantes imaturos, sem a *natureza* requerida para assimilá-la. Ao mesmo tempo, sufocava a natureza peculiar à infância, comprometendo, na opinião de Vico, o desenvolvimento pleno das faculdades que preparam, na criança, o bom exercício da *crítica* e, o que é ainda mais grave, o aprendizado da prudência civil, "para que, alcançada a maturidade, no tempo da ação prática, não incorram em ações estranhas e inabituais".[16]

Na infância e na adolescência forma-se no indivíduo o senso comum agenciado pelas verossimilhanças que naturalmente predominam em seu espírito e cuja fonte copiosa são as faculdades conaturais ao frescor da idade: a fantasia, a memória e o engenho. Essa não é, para Vico, uma etapa da formação que se pode negligenciar, pois é ela que determinará, na idade adulta, além da norma ética, também o zelo na pesquisa da verdade. Não obstante o horizonte pedagógico estreito dos racionalistas de Port-Royal, poder-se-ia interrogar se Descartes chegaria aonde chegou se, na sua infância e adolescência, não tivesse sido nutrido nas Letras, na gramática, na história, na poesia, como ele próprio admitiu no *Discurso*: "penso ter tido muita felicidade de me haver encontrado, desde a juventude, em certos caminhos, que me conduziram a considerações e máximas, de que formei um método".[17] Ali é que é fecundada a eloquência, aquela facilidade de percorrer com a mente os lugares dos argumentos e de descobrir o que há neles de verossímil e persuasivo e que Vico estima desejável não só no enfrentamento das arengas públicas, mas, inclusive, na prática da ciência. Afinal, interpela Vico, que certeza se pode ter de conhecer

[15] *De rat.*, p.67.
[16] *De rat.*, p.65.
[17] DESCARTES, 1996, p.66.

a verdade se a inteligência primeiramente não percorreu os vários lugares de um mesmo argumento? Ao mesmo tempo, são a desenvoltura do senso comum e a contiguidade da verdade com o verossímil as responsáveis pela acomodação da ciência às circunstâncias imediatas de vida dos homens.

Desse modo, o senso comum, como observa Lomonaco, "é a *verdade* tal qual pode aparecer ao homem [...] a verdade nas suas formas não reflexivas, mas preceptivas e tópicas".[18] Vico defendia assim, contra o intelectualismo difuso nos círculos cartesianos, o amoldamento dos universais da razão científica a um *vero comune* adequado ao entendimento e à comunicação vulgar, e acreditava que isso seria possível somente se os púberes, antes de qualquer coisa, cultivassem neles mesmos, ajudados pelos mestres, o verossímil, mediante "aquelas artes que reclamam memória ou fantasia, ou ambas, como a pintura, a poesia, a oratória e a jurisprudência".[19] Reencontramos assim, o nosso tema e o lugar ocupado por ele no *De ratione*: a poesia e a poética aparecem nessa obra na forma de uma disciplina conforme à natureza infantil repleta de fantasia e de memória, e apta a desenvolver as potencialidades dessa idade: as verossimilhanças e o senso comum, conquistas essas indispensáveis ao exercício pleno da vida adulta, seja à conversação civil, seja à investigação da verdade e à ciência dos filósofos.

Insistindo em seu argumento, Vico enlaça de modo surpreendente o melhor exemplo do rigor filosófico *moderno*, o método geométrico, e as "ficções poéticas", que, por outro lado, evocavam, no imaginário comum da época, a imaginação sem freios dos *antigos*. A intrincada cadeia dedutiva de razões, transferida por Descartes da geometria para tudo o que pode ser humanamente conhecido, de fato só se processaria tendo por base a faculdade poética, engenhosa e metafórica de "bem conectar certas imagens a certas outras", de modo que "as segundas pareçam derivar das primeiras, e as terceiras das segundas".[20] Vico entendia que a facilidade em processar as deduções

---

[18] LOMONACO, F. Introduzione. In: VICO, G. *De nostri temporis studiorum ratione*. Organização e introdução de Fabrizio Lomonaco. Napoli: ScriptaWeb, 2010, p.17.
[19] *De rat.*, p.69.
[20] *De rat.*, p.147.

pressupunha necessariamente, como condição, outra faculdade – genuinamente poética e, diga-se, própria da infância – de reunir os objetos na inteligência e ligá-los intimamente, estabelecendo entre eles laços de necessidade, sem o que não seria possível qualquer encadeamento dedutivo. Por isso tudo, a *ratio studiorum* dos modernos, contrariamente ao que pregava a educação jansenista, devia se basear na compreensão de que o conhecimento da verdade também é vocação do poeta – pois “os poetas visam a verdade ideal e universal”[21] – e de que o bom uso do raciocínio depende do cultivo da natureza fantasiosa e do engenho das crianças por meio do ensino e do exercício delas em artes como a poética.

A concepção de poesia que encontramos no *De ratione*, apesar de bastante elaborada, demonstrando já o grande interesse filosófico de Vico pelo assunto, não é ainda, seguramente, um retrato fiel da sua ideia mais acabada. Entretanto, certas conclusões do *De ratione* indicam, com precisão, tendências que conformariam fundamentalmente a concepção madura de poesia presente no *De constantia*, e que ele desenvolveria até a redação definitiva da *Scienza nuova*. É justo afirmar que na *Oração* de 1708 encontramos esboçadas as marcas características da natureza poética do homem, tal como a entenderia Vico na sua produção filosófica posterior, em suma, as faculdades que lhe dão sustentação são a fantasia e a memória, o seu momento oportuno é o mais original e primordial da vida humana, a infância, e dela emerge efusivamente uma sabedoria vulgar, que, em seus traços essenciais, se distingue e é, por isso, negada por aquela sabedoria dita filosófica.

II

Vico destinou sua *Scienza nuova* aos filósofos políticos, em oposição àqueles ditos monásticos ou solitários, assim chamados por não reconhecerem em suas teorias sobre a natureza humana, a política e a história, a real importância da sociabilidade: o fato de os homens *conviverem* toleravelmente em sociedade desde que se tem

[21] *De rat.*, p.149.

deles alguma notícia. Sua ciência se situa, portanto, no âmbito da discussão clássica do jusnaturalismo ou da doutrina do direito natural. Na trilha de Grócio, Pufendorf e Hobbes, a *Scienza nuova* intentou compreender o surgimento da política partindo da evidência de uma natureza humana. A novidade de Vico estava precisamente no modo de conceber essa natureza. Ele discordava do jusnaturalismo da época que somente "especulava" sobre a natureza humana, concebendo o homem como *deve ser* e não como realmente é: "A filosofia considera o homem como deve ser e assim não pode aproveitar senão pouquíssimos que queiram viver na república de Platão".[22] Semelhante filosofia, valendo-se mais de hipóteses do que dos indícios históricos esparsos da *humanitas*, abandona as coisas, assim, "fora de seu estado natural".[23] Contrapondo-se a esse marco analítico, a nova ciência de Vico ancoraria suas teorizações sobre o direito natural na memória da humanidade, nos registros históricos, começando pela mitologia, e é nesse contexto investigativo, precisamente, que a Poética encontra seu lugar próprio. O papel dela é fundamentalmente hermenêutico: dar-nos acesso aos documentos ancestrais da *humanitas*, dar-nos acesso, portanto, ao sentido histórico dos mitos primitivos fundadores das primeiras religiões pagãs e das primeiras famílias: as sementeiras das repúblicas, conforme Vico.

Vico descobre nos mitos uma natureza humana essencialmente racional, porém, considera que no início dos tempos, na infância da humanidade, os homens não foram racionais como hodiernamente: possuidores de uma racionalidade lógica e matemática, comprometida com o cálculo, com a exatidão e a verdade, em vez disso, teriam sustentado uma forma de racionalidade, como eles próprios, rude e bárbara, ensinada inteiramente pelo corpo, logo, presa às sensações e às inconstâncias e reveses das paixões. Quando essa razão bárbara se arvora a explicar o cosmo (natural e social) acaba finalmente *poetizando* e dando vida à *mitologia*, às fábulas dos deuses e dos heróis, acaba dando vida a

---

[22] *Sn44*, §131.
[23] *Sn44*, §134.

> uma metafísica, não raciocinada e abstrata, como a de agora dos doutos, mas sentida e imaginada como deve ter sido de tais primeiros homens, pois aqueles, desprovidos de qualquer raciocínio, eram dotados de sentidos robustos e vigorosíssimas fantasias.[24]

Frequentador dos salões literários napolitanos e poeta de ocasião, Vico produziria com a sua *Scienza nuova* uma revolução no terreno da poética, a saber, de *técnica* ou *arte* da obra literária, esforço do pensamento na organização das regras que norteiam a criação artística, tal como vinha sendo concebida classicamente[25], a poética transforma-se em uma *teoria do conhecimento* que reconstitui os aspectos do pensar bárbaro e recupera a mitologia e o paganismo como memória do que era então *imemorial*: os começos da *humanitas*, "nossa desconhecida longínqua antiguidade",[26] aquilo que aproximadamente corresponderia ao *estado de natureza* jusnaturalista. A poética deixava de ser simplesmente técnica de composição literária para se tornar *metafísica da mente*: investigação meta-física da alma humana em sua etapa primitiva, infantil, e de sua *lógica poética*. Vico não estabeleceu desse modo, antecipando Baumgarten, a estética, como quiseram alguns críticos, Croce como é notório. Não lhe caberia, portanto, a repreensão pela confusão dos domínios da poética e da *filosofia da arte*, negligência metodológica que, segundo Luigi Pareyson, produziu lamentáveis resultados.[27] A singularidade do enfoque viquiano – é o que parece – está sim em investigar na poética uma *teoria do conhecimento* consoante à *filosofia civil*, que concebe a razão problematicamente,

---

[24] *Sn44*, §375.

[25] Aristóteles, na primeira frase da *Poética*, define assim a natureza do seu livro: "Falemos da natureza e espécies da poesia, do condão de cada uma, de como se hão de compor as fábulas para o bom êxito do poema" (ARISTÓTELES. Poética. In: ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. *Poética clássica*. Tradução portuguesa de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2005, p.19). Também a *Arte Poética* de Horácio pretende orientar a composição literária: "ensinarei as regras do mister, as fontes de recursos, o que nutre e forma o poeta, o que fica bem, o que não, aonde leva o acerto, aonde o erro" (HORÁCIO. Arte poética. In: ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. *Poética clássica*. Tradução portuguesa de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2005, p.64).

[26] *Sn44*, §121

[27] PAREYSON, L. Estética e Poética. In: _____. *Os problemas da estética*. Tradução portuguesa de Maria Helena Nery Garcez. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.15-19.

quer dizer, historicamente ou como modificação, e não uma estética, como esperamos demonstraremos nas páginas seguintes.[28]

III

Vico dedicou todo o segundo livro da *Scienza nuova*, intitulado *Della sapienza poetica* – algo próximo da metade das páginas que compõem a sua *Scienza* – à sistematização daquela metafísica da mente.[29] Vejamos detalhadamente como Vico, partindo da tradição poética clássica, elabora essa sua metafísica. Um primeiro aspecto central da lógica poética viquiana que evoca diretamente os manuais de arte poética é o conceito clássico de *mimese*, ou o fato de a poesia operar fundamentalmente com base na *imitação*. Só que diferentemente do literato e do *poeta por profissão*, que, dentre os expedientes estéticos disponíveis, elege a *mimese*, o *poeta por natureza*, a criança ou o bárbaro, não encontra alternativa, somente pode imitar, condicionado como está por uma mentalidade imatura, inteiramente ensinada pelo corpo; razão pela qual, disse Vico, "os sentidos são as únicas vias pelas quais pode conhecer as coisas".[30] Em vez de uma teoria empirista do conhecimento, ou uma "reprodução, mesmo que defeituosa, da verdade empírica",[31] Vico pretendia explicar com esse conceito, sobretudo, a gênese histórica da sabedoria, cujo começo é a imitação das propriedades concretas e sensíveis dos objetos do conhecimento, formando as *ideias corpulentas* do gênio poético, ideias que podem ser assim nomeadas pelas suas flagrantes semelhanças com os corpos particulares ideados.

---

[28] Conforme Pareyson, a poética teria "um caráter programático e operativo", tratar-se-ia das instruções de uma arte em particular e, por isso, seria incapaz de exprimir uma reflexão sobre a arte em geral, o "caráter filosófico e especulativo" da estética (PAREYSON, 2001, p.15), o que certamente não constituía um problema para Vico, pois, em vez de uma filosofia da arte, a poética orientaria uma precisa epistemologia, que sequer almejava o conhecimento em geral, mas as *operações* pelas quais a mente primitiva constrói o seu conhecimento, diga-se, poético.

[29] Os argumentos do *Libro Secondo* seguem uma ordem sistemática: versam detidamente sobre a metafísica e a lógica e, em seguida, tratam da moral, da economia, da política, da história, da física, da cosmografia, da astronomia, da cronologia e da geografia, todas poéticas.

[30] *Sn44*, §374.

[31] BOTTURI, F. *La sapienza della storia:* Giambattista Vico e la filosofia pratica. Milano: Vita e Pensiero, 1991, p.359.

Nesse caso, as ideias das coisas se confundem com as próprias percepções dessas coisas, transformando, por exemplo, a *onomatopeia* – habitualmente considerada uma figura de linguagem, de estilística, em que um som é imitado por uma palavra – expressão de uma *lógica poética*, do modo pelo qual a mente infantil representa e pensa seus objetos. Seria essa, supostamente, a causa daquelas que foram as primeiras e mais fundamentais ideias da *humanitas* europeia, as divindades maiores *Júpiter* e *Zeus*, originariamente, segundo Vico, imitações dos sons da natureza, do estrondo dos trovões e do silvo dos raios respectivamente.[32]

A *dignidade LII* da *Scienza nuova* estabelece que "Os infantes são excelentes na imitação, porque os observamos frequentemente imitar isso que são capazes de aprender",[33] e conforme explica Vico: "Esta dignidade demonstra que o mundo infantil foi de nações poéticas, não sendo a poesia outra coisa que imitação".[34] Tal passagem esclarece, de uma só vez, a aproximação e o distanciamento da *Scienza nuova* de 1744 em relação à poética clássica, especialmente àquela de Aristóteles.[35] Tudo indica que Vico, de certo modo, parodia ali as palavras do Estagirita, em particular aquelas sobre as causas naturais da poesia: "Imitar é natural ao homem desde a infância — e nisso difere de outros animais em ser o mais capaz de imitar e de adquirir os primeiros conhecimentos por meio da imitação".[36]

Aristóteles fez a poesia partir da natural habilidade humana de imitar e de aprender desse modo, bem como acentuou a presença dessa natural habilidade na infância, responsabilizando-a pelos nossos conhecimentos iniciais. Portanto, de acordo com aquela passagem da *Poética*, a imitação e a poesia instaurariam um tipo de conhecimento "infantil", "primeiro", antecipando as considerações modernas

[32] *Sn44*, §447.
[33] *Sn44*, §215.
[34] *Sn44*, §216.
[35] Cf. LOLLINI, M. *Le Muse, Le Maschere e il sublime:* G. B. Vico e la poesia nell'età della "ragione speigata". Napoli: Guida, 1994, p.136-138. Como notou Lollini há um anti-intelectualismo na poética viquiana que a distingue radicalmente daquela aristotélica; isso não é suficiente, porém, para desligá-lo daquela influência, como, em substância, defendemos nesse nosso texto.
[36] ARISTÓTELES, 2005, p.21 et seq.

da *Scienza nuova.*[37] Entretanto, avançando em relação ao cânone clássico, Vico introduziria nesse contexto argumentativo o fator histórico, entendendo o conhecimento por imitação típico da infância, instaurador da poesia, desde o horizonte da *história das nações*. A poesia seria vista por ele, então, como *uma* natureza humana, a infantil, tosca e bárbara da *humanitas* nascente, instauradora das *primeiras idades* das nações e contrastante, no plano da história, com a maturidade dos filósofos que se amontoam nas Repúblicas. Segundo uma tal visão histórica, esse contraste não se baseia simplesmente na distinção das naturezas do bárbaro e do civilizado, mas numa distinção mesma de épocas: a infância, as origens pequenas, e o apogeu dos povos. Assim como começamos crianças, pueris, também a história dos povos teve a sua infância, seus começos, e a prova disso encontramos entre os gregos que, antes de se encantarem com a razão discursiva de Sócrates e Platão, reverenciaram a sabedoria poética e não-filosófica, vulgar, de Homero. Há que se considerar sempre no conhecimento a variável histórica e, em último caso, a filosofia "não como uma possibilidade permanente do homem, mas como uma possibilidade histórica".[38]

As tais *ideias corpulentas* do gênio poético não são, para Vico, absolutamente redutíveis às impressões sensíveis, mas baseiam-se já na composição de uma vigorosíssima fantasia, resultando, assim, de certas operações da mente: dos transportes ou metáforas, e da invenção das semelhanças (a *inventio*). São ideias, representações, e não meras sensações, embora uma coisa leve à outra recíproca e necessariamente. Vico nomeará essas ideias, também, como *universais* ou *gêneros fantásticos*, colocando o leitor diante do desafio de abstrair o sentido unívoco de um conceito que reúne duas noções aparentemente

---

[37] A afirmação da Poética evoca aquela das primeiras linhas da *Metafísica* onde lemos que "Todos os seres humanos naturalmente desejam o conhecimento" (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução portuguesa de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2006, p.43). Segundo Marcello Zanatta, Aristóteles, com sua teoria da mimese poética, "reivindica a verdade da poesia", ou seja, "indica à poesia uma natureza cognitiva e o fim do conhecimento é alcançar a verdade" (ZANATTA, M. Introduzione. In: ARISTOTELE. *Retorica e poética*. Organização de Marcello Zanatta. Torino: UTET, 2006, p.459).

[38] SEVILLA, J. M. Universalismo fantástico: ragione poetica e ragione narrativa. In: CACCIATORE, G et al. (orgs). *Il sapere poetico e gli universali fantastici.* La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporânea. Napoli: Guida, 2004, p.247.

contraditórias: *universal* e *fantasia*, levando-se em consideração que a matéria prima dessa última são os dados particulares da sensibilidade, que ela compõe, depois, em imagens igualmente particulares. Ele acredita que o poeta por natureza, dotado de fantasia vigorosa e de robustos sentidos, está irremediavelmente preso ao particular, de modo que canta as aventuras e desventuras de um Aquiles ou de um Ulisses. Entretanto, na realidade, não passam de "falsos" particulares, pois são indivíduos que definem, para além de suas singularidades, qualidades comuns a seres semelhantes, predicando-os.

Na opinião de Vico, no mundo infantil das nações poéticas, Aquiles e Ulisses não foram meros personagens individuais de uma narrativa, mas desempenharam principalmente a função de *gêneros*, aptos a unificar uma série de fenômenos de um mesmo tipo, de modo que, no mundo poético das primeiras gentes gregas, todos os fortes foram Aquiles e todos os prudentes, Ulisses. Insistindo no caráter cognitivo e representativo da poesia, Vico definiu os *universais fantásticos* como nomes próprios que, engendrando identidade lógica não em termos de proporção e igualdade de relações, mas sim em termos de predicação, ou procedendo a partir da extensão dos predicados desses sujeitos, "significam as diversas espécies ou os diversos indivíduos compreendidos nesses gêneros [...] como Aquiles, uma ideia de valor comum a todos os fortes; como Ulisses, uma ideia de prudência comum a todos os sábios".[39] Pode-se dizer, portanto, que a meta do labor poético primitivo era essencialmente intelectual: a "produção do *tipo ideal* [...] do singular que é *indivíduo universal*",[40] ou ainda, nos termos de Vico, de "certos *modelos*" ou "*retratos ideais*".[41]

Novamente a chave interpretativa dos conceitos de Vico encontra-se no clássico de Aristóteles, nesse caso, na conhecida e bastante fecunda distinção do nono livro da *Poética* entre a *obra do poeta* e a do *historiador*. Elas diferem-se não pelo metrificar, mas, nota Aristóteles, pelo fato de que "a Poesia encerra mais filosofia e elevação". O trabalho do historiador é "contar o que aconteceu", ou seja, ele "relata fatos particulares", conta, por exemplo, "o que Alcebíades

---

[39] *Sn44*, §403.
[40] BOTTURI, 1991, p.153, grifo meu.
[41] *Sn44*, §209, grifo meu.

fez ou o que fizeram a ele". O poeta, por outro lado, "enuncia verdades gerais" e não particulares como faz o historiador, entendendo que "Enunciar verdades gerais é dizer que espécie de coisas um indivíduo de natureza tal vem a dizer ou fazer verossímil ou naturalmente; a isso visa a poesia, ainda quando nomeia personagens".[42] Não se trata, para o poeta, de representar o que fez ou pensou Alcebíades, mas sim de representar os atos e pensamentos próprios à pessoa de uma *natureza* determinada; sua representação, por conseguinte, ultrapassa os limites de uma realidade singular, efetiva, e se debruça sobre a *natureza humana em geral*, evidenciando, sobretudo, a coerência existente entre certos comportamentos e homens de uma certa espécie: quais os atos convêm melhor à pessoa de uma determinada natureza. Não obstante dê nomes próprios às suas personagens, não é intenção do discurso poético copiar fielmente o real empírico, as semelhanças externas, mas ele tem por objetivo um fim mais elevado, metafísico, a saber, a representação da *estrutura ideal* e da *ordem genética* das coisas.[43] Eis o sentido que uma vasta tradição interpretativa, que vai de Castelvetro e Fracastoro até Metastasio, concluiu da afirmação aristotélica segundo a qual o poeta conta coisas "quais podiam acontecer, possíveis do ponto de vista da verossimilhança ou da necessidade".[44]

A poesia encerraria *certo grau* de filosofia exatamente por almejar exprimir algo que só idealmente existe nos objetos da experiência: a coerência interna das suas partes e que faz com que um fenômeno daquele tipo seja *possível*, capaz de tornar-se efetivamente real. Apesar de tudo, os gêneros de Vico não são absolutamente os universais abstratos da ciência e nem se pode confundi-los com os conceitos filosóficos, permanecem sendo imitações dos objetos da sensibilidade (das ações humanas) e um empreendimento genuinamente fantástico, fabuloso: "uma permanente possibilidade da natureza humana encarnada em uma situação concreta e vestida com os tecidos da vida cotidiana".[45] Seguindo uma sugestão de Pareyson,

---

[42] ARISTÓTELES, 2005, p.28.
[43] BOTTURI, 1991, p.156.
[44] ARISTÓTELES, 2005, p.28.
[45] PAREYSON, L. *Il verossimile nella poetica di Aristotele*. Torino: Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, 1950, p.17.

Botturi chamará o *universal fantástico* viquiano de um "quase universal" ou um "universal individuado", *verossímil* na medida em que é semelhante ao certo da história, àquilo que já aconteceu alguma vez, e *possível* enquanto se assemelha ao universal filosófico, que se repete e pode ainda se repetir em uma variedade de casos e de tempos, mas que, enquanto *semelhança*, não é nem uma coisa nem a outra. Por esse mesmo aspecto, Vanzulli o definirá também de *universal perfeito*: "aquele que reúne precisamente a função lógica do universal e a concretude representativa da imagem".[46]

IV

O que está em jogo nos universais fantásticos de Vico não é só o conhecimento, mesmo que imperfeito, dos fenômenos, mas, principalmente, a *comoção dos ânimos ferozes*, demonstrando mais uma vez a sinergia entre a *mente* e o *corpo* que tipifica a sabedoria poética e imprimindo um forte senso civilizatório à mitologia. A singularidade da mente infantil – aterrada no corpo e misturada aos robustos sentidos e desmedidas paixões – incorpora o conhecimento com uma forte carga afetiva. A ideação poética de um objeto qualquer vem sempre acompanhada, constituindo-a e qualificando-a, do *eco emotivo* dessas coisas no sujeito[47]. Essa confluência do intelectivo e do afetivo-emocional na sabedoria poética fez dela a pedra fundamental do jusnaturalismo viquiano: o *princípio* do mundo das nações. No lugar do *contrato social*, para Vico, é a poesia o princípio responsável por arrancar o humano do isolamento bestial e do errar ferino, e fundamentalmente por causa do *arrebatamento* que provoca, pela habilidade que ela tem de envolvê-lo emocionalmente com o mundo mítico. O ato fundador das nações teria sido fundamentalmente poético, e isso não no sentido de que foi um ato criativo, técnico, mas literalmente enquanto fabulação ou invenção linguística do mundo fantasioso dos mitos e das primeiras religiões pagãs. O entendimento de Vico é o de que foram as histórias sublimes dos deuses e dos heróis

---

[46] VANZULLI, M. *La Scienza di Vico:* il sistema del mondo civile. Milano: Mimesis, 2006, p.177.
[47] BOTTURI, 1991, p.149.

que interromperam o fluxo das paixões ferinas e resgataram o gênero humano da selvageria: “produzindo tal poesia aqueles povos fizeram, na verdade, a própria história”.[48]

É para Vico o Dilúvio – um fenômeno contado nas mais diferentes línguas pelos mais diferentes povos primitivos e, por isso, “universal” – o marco da cognição poética do cosmo natural. O universo imitado pelos infantes do gênero humano teria sido, portanto, aquele pós-diluviano, de clima abafado, com suas florestas densas e úmidas, e de céu trovejante e tempestuoso, definitivamente um estado de coisas terrível, assustador e mobilizador das paixões mais variadas, algumas delas de conotação prevalentemente civilizatória, como o *temor* e a *piedade*. Eis aí, para Vico, um par complementar de sentimentos comunitários originários. O *temor* da natureza pós-diluviana que tornara a vida do selvagem insuportável, desencadearia naturalmente outro sentimento, o de *piedade*, naquele sentido prevalente no Antigo Testamento, de devoção a Deus. Dizendo mais precisamente, o temor desfecha no primitivo o desejo ardente de submeter a um ser maior e superior à assustadora natureza pós-diluviana, levando-o a fantasiar a ideia de uma divindade, “a primeira fábula divina”, de “Júpiter, rei e pai dos homens e dos deuses”.[49] Ainda nas palavras de Vico, “o homem, caído na desesperação de todos os socorros da natureza, deseja uma coisa superior que o salvasse. Mas coisa superior à natureza é Deus”.[50] Forma-se então um círculo das paixões, quer dizer, o *desejo de sobrevivência* do bárbaro desemparado converte-se em ideação, isto é, provoca uma ideia, a da divindade, frente a qual o primitivo se emociona: *piedosamente* se ajoelha e, por *temor*, se submete às suas divinas ordens, em suma, adentra na esfera da religiosidade. O céu trovejante atraiu o olhar e a atenção daqueles primeiros homens para o *alto*, dando-lhes a ocasião de aflorar a *poesia divina* e as primeiras religiões do mundo, arrastando os indivíduos para uma esfera de *pudor* que pendeu a balança, desde então, para o lado da humanidade de Noé, com a introdução da *cultura*, do cultivo dos campos, e a interrupção da

---

[48] AMOROSO, L. *Ratio e aesthetica.* La nascita dell’estetica e la filosofia moderna. Pisa: ETS, 2008, p.88.
[49] *Sn44*, §379
[50] *Sn44*, §339.

vida nômade, com o restabelecimento dos matrimônios e do *instituto jurídico* das famílias (do pátrio poder, dos filhos e das sucessões), sementeiras das repúblicas.

É interessante notar que esse aspecto da sabedoria poética viquiana converge para uma ressignificação do conceito de *sublime*, ideia central da poética clássica e que remonta ao influente tratado homônimo, *Do sublime*, de autoria duvidosa de um apócrifo Longino. Segundo o tratado, a poesia sublime é aquela que provoca *arrebatamento*, dotada de uma força irresistível que subjuga inteiramente os ouvintes.[51] Embora Longino se utilize em sua definição de um termo equivalente a *subjugação*, é importante notar que, para ele, o arrebatamento provocado pelo sublime não advém de uma *sobre-posição* do poeta em relação ao ouvinte, mas, antes, de uma sorte de justeza e sintonia da composição poética com a natureza do espectador. Assim, ele escreve, "É da natureza de nossa alma deixar-se de certo modo empolgar pelo verdadeiro sublime, ascender a uma altura soberba, encher-se de alegria e exaltação, como se ela mesma tivesse criado o que ouviu".[52] Essa singularidade do sublime ilumina um aspecto importante do pensamento viquiano sobre a poesia que discutimos ao longo deste capítulo: a compreensão de que o fenômeno histórico da poesia não se restringe aos artifícios estéticos da criação artística, mas se conforma à própria *natureza da mente humana* infantil. Quando o homem primitivo tomava contato com a poesia épica não se experimentava como o espectador, que acompanha passivo, de fora, os acontecimentos narrados, mas participava do poema, isto é, não nota a diferença entre aquilo que ele ouve e aquilo que ele vive, não distinguia, portanto, a dimensão da arte daquela da vida, ou como escreveu Longino no trecho acima: é como se o ouvinte tivesse, ele mesmo, criado o que ouviu. A noção clássica do sublime servia então de ponte para a tese viquiana segundo a qual o mundo realmente acessível à experimentação e interação da primeira *humanitas* foi, por uma necessidade da sua própria natureza, poético, um universo habitado por deuses, heróis semideuses e monstros gigantescos.

---

[51] LONGINO. Do sublime. In: ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. *Poética clássica*. Tradução portuguesa de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2005, p.72.
[52] LONGINO, 2005, p.76.

Uma das propriedades da alma indicadas como fonte necessária do sublime é o que Longino chamou de "o dom inato da grandeza", que, segundo ele, existiria de sobra no mais famoso poeta grego, Homero. A evidência desse dom são os próprios personagens homéricos, suas divindades e heróis, que provocariam a ascensão da mente aos assuntos divinos. "Homero [...], tanto quanto pôde, mudou em deuses os homens da guerra de Tróia, e os deuses em homens".[53] Mas além de tratar desses assuntos, Homero os engrandeceria ainda mais: quando narrou na *Ilíada* o salto dos cavalos das deusas, teria adotado como justa medida a largura dos céus, de modo que se os tais cavalos fossem dar dois saltos seguidos já não achariam certamente lugar. Eis um aspecto que reflete em cheio na poética viquiana. Na interpretação que Vico fez do sublime em geral, e daquele de Homero em particular, o dom inato para a grandeza correspondia imediatamente à *ascensão* da mente ao divino e à elevação do olhar, de modo que, com ele, Júpiter se transformou no céu todo e habitou a natureza inteira, assim vinculando a poesia sublime à experiência da religiosidade pagã inauguradora da natureza sociável ao desencadear outros dois *princípios*: os matrimônios e os sepultamentos. Vico postava-se, desse modo, no horizonte da leitura humanista e cristã de Homero, entretanto, produziria uma transformação profunda. Ele compreendeu Homero a partir da ideia cristã da piedade ou da devoção a Deus, porém, não fez isso com o intuito anacrônico de confirmar a verdade do cristianismo, mas sim a fim de estabelecer o sentido original da religião: ser poesia sublime e apaziguar, com a grandiosidade das suas imagens, o ânimo do homem caído e débil, feroz.

A esfera da poesia sublime em Vico é aquela ancestral das religiões pagãs, repletas de punições terríveis e penas eternas, assim, quando fala na *Scienza nuova* da sublimidade da poesia de Homero e da grandiosidade do estilo da *Ilíada* e da *Odisseia*, concebe o grandioso e o sublime em oposição ao que do ponto de vista filosófico significaria elevação. Essas ideias nada têm daquela virtude e transcendência sapienciais que a tradição retórico-humanista havia associado

[53] LONGINO, 2005, p.79.

ao tema,[54] pelo contrário, para Vico, o sublime da *Ilíada* é feito inteiramente da "truculência e ferocidade de estilo, com o qual descreve tantas, tão variadas e sangrentas batalhas, tantas, tão diversas e todas extravagantemente crudelíssimas espécies de chacinas".[55] Homero jamais poderia ocultar em seus poemas, camuflados em alegorias, ensinamentos morais e metafísicos, uma sabedoria adaptada ao "engenho educado e civilizado", ao "espírito humanizado e apiedado por alguma filosofia",[56] mas a sublimidade do seu estilo, em vez disso, se ajusta à mentalidade bárbara e aos costumes rudes da Grécia ancestral, sem o que não a arrebataria. E não obstante a rudeza de seus personagens, com o esvanecer da força poética da mente ao aflorar o raciocínio, o mais próximo que a literatura poderá um dia chegar da poesia sublime é a imitação pura e simples de Homero, repetir o que foi dito por ele na incapacidade de se expressar com a mesma força. Um juízo que Vico acredita poder respaldar naquela dificuldade indicada por Horácio na *Carta aos Pisões*: "desesperada dificuldade [...] de poder após Homero fingir caracteres, ou seja, personagens das tragédias", razão pela qual aconselha aos poetas "tomá-los de empréstimo dos poemas de Homero",[57] ou que simplesmente se apoiem nos ombros do "Gigante". Isso quer dizer que não há uma arte capaz de criar Homeros: só a natureza tem tal poder. O "divino poeta" não representa, para Vico, um único indivíduo de gênio, mas uma cultura inteira nos tempos de sua barbárie, devendo ser, por isso mesmo, capturado como prova filológica das origens da nação grega. Na poesia do primeiro grande poeta grego estão presentes os princípios da sublimidade poética, mas, também, misturados com esses princípios, os primórdios da vida em sociedade, o nascimento do mundo das nações.

Por esse aspecto a *Scienza nova* poderia ser vista como uma espécie de desenvolvimento dos celebrados versos da *Poética* de Horácio, a *Carta aos Pisões*, nos quais os poetas Orfeu e Anfíon são apresentados como os primeiros fundadores das cidades. Os versos de

---

[54] LACERDA, S. *Metamorfoses de Homero:* história e antropologia na crítica setecentista da poesia épica. Brasília: Editora UNB, 2003, p.278.
[55] *Sn44*, §785.
[56] *Sn44*, §785.
[57] *Sn44*, §806.

Horácio destacam aquele elo essencial entre a poesia e a política tão afortunado em solo italiano. Orfeu, "pessoa sagrada e interprete dos deuses", incutiu nos selvagens o horror à chacina, e Anfíon, "fundador da cidade de Tebas", moveu as pedras, como queria, com a ajuda da lira. Horácio chamará os dois de "poetas divinos" e se justifica evocando os efeitos práticos dos seus versos:

> Existiu um dia a sabedoria de discernir o bem público do particular, o sagrado do profano, pôr fim aos acasalamentos livres, dar direito aos maridos, construir cidades, gravar leis em tábuas. Foi assim que adveio aos poetas e seus cantos o glorioso nome de divinos.[58]

É impossível não perceber a semelhança dos termos de Horácio nesse trecho e os argumentos de Vico. Horácio aparentemente formula o núcleo da sabedoria poética viquiana, por um lado, porque atribui aos poetas, a Orfeu e a Anfíon, a ação que interrompe a selvageria e a brutalidade (move as pedras, os brutos) e cria o mundo civil, por outro lado, porque essa ação criadora também se define pelo estabelecimento/restabelecimento do estado de famílias, com o fim dos *acasalamentos livres* e com a formação das *potestades paternas*, de onde, em seguida, nascem as cidades, o direito positivo e as leis escritas.

Os elementos de modernidade aparecem conjugados em Vico com outros conservados da tradição, nesse caso, especialmente, com uma leitura ética e *política* da poesia fermentada na Itália medieval, com Dante, e florescente durante o Renascimento. Reafirmando o argumento central da oração universitária de 1708, Vico, com sua poética, "mais do que desejar censurar os defeitos", buscou evitar a arenga entre antigos e modernos: "tinha o objetivo de conjugar os méritos de uma e de outra idade".[59] Evitando o erro da leitura idealista, que foi projetá-lo um século adiante e em terras estrangeiras, neste caso, sobretudo, o mais correto é situar Vico na Nápoles do seu século, nas culturas científica, jurídica e política meridionais.[60] Chama

---

[58] HORÁCIO, 2005, p.66.

[59] *De rat.*, p.49.

[60] Cf. PIOVANI, P. Vico senza Hegel. In: ______. *La filosofia nova di Vico*. Organização de Fulvio Tessitore. Napoli: Morano Editore, 1990, p.173-208.

a atenção o fato de que, naquela época, circulava em Nápoles um cartesianismo influente não só nos círculos científicos, mas, inclusive, no âmbito das Letras. Aflorou em torno do Gregório Caloprese, "filósofo renatista", um vasto interesse de revisão da poética clássica em bases racionalistas. Foi esse o caso do seu discípulo Gianvincenzo Gravina, fundador da célebre *Academia da Arcádia* e autor do *Della ragion poetica* (1708), obra na qual enfatizaria o elo, tácito na poesia, entre a imaginação e as paixões da alma.[61] O poeta estaria apto a agitar nos corpos paixões, que, de diferentes maneiras, atuam na alma e essa atuação não parecia a Gravina incompatível nem com a verdade nem com a ciência. A excelência da poesia estaria no poder de expressar verdades discursivas por meio de imagens, ou de construir, segundo as palavras do calabrês, "representações do verdadeiro com formas sensíveis".[62] Para ele, porém, o real sentido da poesia seria prático, pois "por meio das imagens sensíveis se introduzem nos ânimos populares as leis da natureza e de Deus, e excitam os sêmens da religião e da honestidade",[63] seria aquele mesmo, segundo Gravina, dos célebres cantos de Orfeu e Anfíon que, ecoados nas selvas, reduziram as almas rudes à vida civil.[64] Repercutindo os ideais estéticos do humanismo cívico florentino, Gravina enxergaria no poeta não o filósofo, mas o *sábio legislador*, que ensina ao vulgo a adoração das coisas divinas e o caminho da virtude.

Gravina e Vico alimentaram a admiração pelos antigos que estimavam o estudo da poética tanto quanto o da filosofia moral, do mesmo modo, caminharam na direção de sua adequação à cultura científica. Contudo, jamais se tratou, para Vico, de reviver o poético no Século das Luzes, em vez disso, o poético oferece a estrutura de uma ciência sobre o passado das nações, "um mundo que não pode

---

[61] GRAVINA, G. *Della ragion poetica*. *Libri due*. Organização e introdução de Fabrizio Lomonaco. Napoli: ScriptaWeb, 2008. Estimulando essas reflexões estavam o livro *As Paixões da alma* de Descartes e o estudo das relações entre a mente e os movimentos do corpo-máquina. Um rico quadro da influência deste livro na Itália de Vico pode ser encontrado em: LOMONACO, F. *Passiones del alma y passiones civiles.* Nápoles y Europa en los siglos XVII y XVIII. Bogotá: Planeta, 2011.
[62] LOMONACO, F. Della "sapientia" alla "prudentia". In: ______. *Le orationes di G. Gravina:* scienza e diritto. Napoli: La Città del Sole, 1997, p.47.
[63] GRAVINA, 2008, p.30.
[64] GRAVINA, 2008, p.20.

ser interpretado na base de uma lógica da razão".[65] Em sua opinião, ela ensina ao filósofo como rememorar as coisas da primeira geração humana, de homens de corpos e imaginação gigantescos e nenhum raciocínio. Embora mantivesse intacto o sentido prático da poesia, Vico pretendia empregá-lo não no contexto das instituições ilustradas do Século XVIII e em apoio aos soberanos esclarecidos, mas na investigação das origens e desenvolvimentos, da gênese, dessas instituições. O principal empenho prático da poesia deve ser investigado, segundo Vico, no passado longínquo da civilização, na fábula de Júpiter que refreou a bestialidade primitiva infundindo pudor na humanidade. Vico entenderá por poesia a memória das origens, "a língua comum da primeira humanidade",[66] e nesse sentido ela tem uma característica decisivamente anti-intelectualista, que supõe, na sua base, uma teoria sobre a natural ignorância humana, desvinculando-se assim da tradição racionalista graviniana.

Gestada no *corpus* da obra de Vico como amadurecimento do interesse vivo pela poesia que o acompanha desde a sua primeira publicação, o poema melancólico *Afetos de um desesperado* (1793), a poética viquiana, aos poucos, invadiu o terreno dos problemas filosóficos passando a ser vista como disciplina privilegiada na pesquisa da "natureza mais própria aos homens", cuja característica maior é "serem sociáveis".[67]

Referências

Obras de Vico

VICO, G. *De nostri temporis studiorum ratione* (*De rat.*). Organização e introdução de Fabrizio Lomonaco. Napoli: ScriptaWeb, 2010, p.145.

VICO, G. De constantia Iurisprudentis (*De const.*). In: _____. *Opere giuridiche*. Organização di Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1974, p.347-731.

VICO, G. *Princìpj di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazione* (*Sn44*). Organização de Fausto Nicolini. Milão: Ricciardi, 1992.

VICO, G. *Commento all'arte poetica di Orazio* (*Ars*). Organização e tradução italiana de Guido De Paulis. Napoli: Guida, 1998.

---

[65] ROSSI, P. *Le sterminate antichità*: studi vichiani. Pisa: Listri-Nischi, 1969.
[66] LOLLINI,1994, p.74.
[67] *Sn44*, §3.

Outras obras

AMOROSO, L. *Ratio e aesthetica.* La nascita dell'estetica e la filosofia moderna. Pisa: ETS, 2008.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução portuguesa de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2006.

ARISTÓTELES. Poética. In: ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. *Poética clássica*. Tradução portuguesa de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2005, p.17-52.

BOTTURI, F. *La sapienza della storia:* Giambattista Vico e la filosofia pratica. Milano: Vita e Pensiero, 1991.

DESCARTES, R. *Discurso do método*: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Tradução portuguesa de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

GRAVINA, G. *Della ragion poetica*. *Libri due*. Organização e introdução de Fabrizio Lomonaco. Napoli: ScriptaWeb, 2008.

HORÁCIO. Arte poética. In: ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. *Poética clássica*. Tradução portuguesa de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2005, p.53-68.

KRISTELLER, P. O. Los antecedentes medievales del humanismo renacentista. In: ______. *Ocho filósofos del renacimento italiano.* Tradução espanhola de Maria Peñaloza. México: Fondo de Cultura Econômica, 1996, p.191-212.

LACERDA, S. *Metamorfoses de Homero:* história e antropologia na crítica setecentista da poesia épica. Brasília: Editora UNB, 2003.

LOLLINI, M. *Le Muse, Le Maschere e il sublime:* G. B. Vico e la poesia nell'età della "ragione speigata". Napoli: Guida Editori, 1994.

LOMONACO, F. *Pasiones del alma y passiones civiles.* Nápoles y Europa en los siglos XVII y XVIII. Bogotá: Planeta, 2011.

LOMONACO, F. Dalla "sapientia" alla "prudentia". In: ______. *Le orationes di G. Gravina:* scienza e diritto. Napoli: La Città del Sole, 1997, p.35-64.

LOMONACO, F. Introduzione. In: VICO, G. *De nostri temporis studiorum ratione*. Organização e introdução de Fabrizio Lomonaco. Napoli: ScriptaWeb, 2010, p.9-26.

LONGINO. Do sublime. In: ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. *Poética clássica*. Tradução portuguesa de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2005, p.69-114.

PAREYSON, L. Estética e Poética. In: ______. *Os problemas da estética*. Tradução portuguesa de Maria Helena Nery Garcez. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.15-19.

PAREYSON, L. *Il verossimile nella poetica di Aristotele*. Torino: Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, 1950.

PIOVANI, P. Vico senza Hegel. In: ______. *La filosofia nova di Vico*. Organização de Fulvio Tessitore. Napoli: Morano Editore, 1990, p.173-208.

ROSSI, P. *Le sterminate antichità:* studi vichiani. Pisa: Listri-Nischi, 1969

SEVILLA, J. M. Universalismo fantástico: ragione poética e ragione narrativa. In: CACCIATORE, G et al. (orgs). *Il sapere poetico e gli universali fantastici.* La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporânea. Napoli: Guida, 2004, p.233-257.

VANZULLI, M. *La Scienza di Vico:* il sistema del mondo civile. Milano: Mimesis, 2006.

ZANATTA, M. Introduzione. In: ARISTOTELE. *Retorica e poética*. Organização de Marcello Zanatta. Torino: UTET, 2006, p.445-562.

Segunda parte

Metafísica e Modernidade

Vico e a metafísica de 1710

Fabrizio Lomonaco[*]

Do *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, como sabemos, Vico publicou só um livro em 1710 (o *Liber Primus, sive Metaphysicus*) que, no plano anunciado no *Proêmio* da obra e nunca completado, previa ainda outros dois livros, dedicados respectivamente à *física* e à *moral.*[1]

Para um pensador tenazmemente ocupado em aperfeiçoar sem descanso todos os seus projetos teóricos e a sua forma de expressão, o que tornaria fútil a conclusão daquela obra? Nos inícios da primeira década do *Settecento* foi enfatizada por Vico principalmente a autonomia de um "discurso" de metafísica, que ele apresentou, em 1712, ao *Giornale de' Letterati* de Veneza, reconhecendo-lhe a função específica para o homem: "em cuja [metafísica] deve conhecer e explicar a sua mente, coisa puríssima e simplíssima".[2] Novidade de não

---

[*] Professor catedrático de História da Filosofia do Iluminismo e de História da Historiografia Filosófica no *Dipartimento di Studi Umanistici* da *Università degli Studi di Napoli "Federico II"*.

[1] *De / antiquissima italorum / sapientia / ex / Linguae Latinae Originibus / eruenda/ libri tres/ joh. Baptistae a vico/ neapolitani/ Regii Eloquentiae Professoris./ NEAPOLI, MDCCX. / Ex Typographia Felicis Mosca/Permissu Publice*. A tradução italiana utilizada nessas páginas é aquela presente em: VICO, G. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971 (de agora em diante citada pela abreviação *De ant*, indicando em colchetes as páginas correspondentes à republicação da tradução italiana: VICO, G. *Sull'antichissima sapienza degli italici*. Introdução e organização de Fabrizio Lomonaco, apresentação de Fulvio Tessitore. Napoli: Scripta Web, 2011; nova edição com organização e introdução de Fabrizio Lomonaco, posfácio de Claudia Megale. Napoli: Diogene, 2016).

[2] VICO, G. Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del "Giornale de' Letterati d'Italia" (1712). In: ______. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.151 (de agora em diante *Risp. II*).

pouca monta, essa metafísica deveria ser o lugar da compreensão dos processos da *mens* humana segundo um modelo de *sapientia* diferente daquele científico empírico-experimental, até metade do Século XVII predominante na napolitana *Accademia degli Investiganti*. Vico confessava que o seu livro havia nascido das conversações com Doria, "o primeiro com quem [...] pôde começar a raciocinar sobre metafísica", e na presença também de Agostino Ariani, Giacinto De Cristoforo e Nicolò Galizia, conhecidos expoentes daquele cientificismo cartesiano dominante na cultura napolitana de meados do *Seicento*, propenso a contaminar-se com as razões da física lucreciana-gassendista e da metafísica platônico-agostiniana, a tal ponto que "isso que Doria admirava de sublime, grande e novo em Renato, Vico advertia que era velho e vulgar entre os platônicos".[3] Imprevisível em sua apaziguadora admissão, esse juízo me parece muito significativo, pois o filósofo napolitano denuncia, com espírito crítico implacável, a situação da cultura do seu tempo, convivente com traços de platonismo tradicional camuflados de uma suposta novidade teórica de além-Alpes. Entre outras coisas, ele indiretamente se apresenta como intérprete atento e original da lição do filósofo antigo acerca das complexas relações entre o uno e o múltiplo no plano da "dialética" das ideias, mas também no plano da política, em que é preciso valorizar as relações entre metafísica e "prática" do mundo humano. Esse último aspecto comporta uma seleção de argumentações típicas do "platonismo" doriano, a ponto de Vico reelaborar os conteúdos de dois conhecidos escritos do filósofo e matemático genovês (*Considerazioni sopra il moto e la meccanica dei corpi sensibili e dei corpi insensibili* de 1709-1711 e *Vita civile* de 1710) no momento em que, na dedicatória, elogia o seu perfil especulativo original e motivador, ao mesmo tempo, das escolhas de fundo do seu "discurso":

> E com idêntica sabedoria, só você entre todos os filósofos modernos

---

[3] VICO, G. Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo. In: _____. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.29 (de agora em diante *Vita*). Disponível também com reimpressão anastática do exemplar original e literatura crítica atualizada: VICO, G. *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo 1723-1728*. Organização de Fabrizio Lomonaco, com Posfácio de Rosario Diana e contributo bibliográfico de Salvatore Principe. Napoli: Diogene Edizioni, 2012.

aplicou a verdade primeira à prática da vida humana, e dela deduziu duas diferentes vias: uma para a doutrina mecânica e a outra para a doutrina civil.[4]

Tudo isso explica o tipo de interesse por questões de "verdade primeira" que o *De antiquissima* inaugura com a famosa tese da convertibilidade de *verum* e *factum* e a evidente diferença entre o divino *intelligere*, o *ler perfeitamente* e *conhecer abertamente* todos os caracteres externos e internos das coisas, e o *cogitare* humano, um sair "recolhendo" os sinais parciais e externos da realidade.[5] Admirador de Agostinho e experto conhecedor da sua leitura do *cogitare* nos capítulos das *Confissões* (XI, 18) dedicados à memória, Vico é insistente, desde as primeiras linhas, com os limites do conhecimento humano não criativo, sublinhando a presença, entre os latinos, do verbo *minuere* para indicar duas operações humanas típicas: o *dividir* e o *reduzir.*[6] Esse é o tom dominante de uma reflexão que, escolhendo conjugar os temas de metafísica com os problemas do conhecimento e da vida prática, se propõe a encontrar as razões do *verum* na antiga *sabedoria* da linguagem. O homem é linguagem porque faz a linguagem e esse fazer representa, por sua vez, o horizonte mais eficaz de desvelamento do ser *a parte hominis*. Abandonado o modelo da metafísica clássica, a questão da verdade é referida ao *facere* vivido pelo homem na linguagem da antiquíssima sabedoria dos filósofos itálicos, por meio

---

[4] *De ant.*, p.60 [58, 60]. Sobre o cartesianismo e o anticartesianismo no tempo do *De antiquissima*, além das investigações magistrais de Badaloni e de Ricuperati sobre o *ceto intellettuale a Napoli* e sobre a passagem da *Accademia degli Investiganti* àquela dos *Medinaceli*, são úteis também as reconstruções de DE GIOVANNI, B. "Facere" e "factum" nel "De antiquissima". *Quaderni Contemporanei*. G. B. Vico nel terzo centenario della nascita. Organização de Fulvio Tessitore. Salerno, vol. II, 1969, p.13-16.

[5] *De ant.*, p.62 [64, 66].

[6] *De ant.*, p.66 [80]. Sobre o tema do *cogitare* e sobre sua fonte agostiniana insiste oportunamente SANNA, M. Dallo scire al conscire: un moderno itinerario cognitivo. *Bollettino del Centro di Studi vichiani*, Roma, vol.XL, n.1, 2010, p.85-86. Da mesma autora é valido ver também: Introduzione. In: VICO, G. *De antiquissima italorum sapientia*. Organização e tradução italiana de Manuela Sanna. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, p.XXXIII-XXXIV (com bibliografia crítica atualizada nas páginas IX-XV) e o sintético, mas denso contributo: La métaphysique comme question de méthode. *Noesis*. La Scienza Nuova de Giambattista Vico. Organização de Andre Tosel. Nice, vol.8, 2005.

do estudo das etimologias conduzido com a ajuda das fontes clássicas gregas (o *Crátilo* platônico) e latinas:

> As etimologias [...] testemunham que uma boa e grande parte da língua foi importada pelos Latinos dos Iônicos. Também se sabe que os Romanos receberam dos Etruscos os cultos dos deuses e, com eles, as locuções sacras e as formulas pontificais. Portanto, conjecturava que certamente as origens doutas das palavras latinas proviessem de ambos aqueles povos; e por causa disso eu conduzi o pensamento à dedução da antiquissima sabedoria itálica das origens da própria língua latina: obra até agora não tentada, que eu saiba, embora, talvez, digna de ser incluída entre os *desideria* de Francis Bacon.[7]

O latim documenta a origem grego-etrusco-italica do alfabeto. Liberta dos esquemas do aristotelismo escolástico, a língua de Cícero e de Tácito pode ser eleita como *exemplum* por causa de sua preciosa, mas obscura mistura de língua vulgar e douta, suscetível de interpretação filosófica. A questão do *verdadeiro* traduzida naquela do *feito* não pretende encontrar nos antigos um modelo de metafísica a ser restaurada, mas determinar as razões constitutivas da antiga sabedoria itálica "*ex ipsis vocabulorum originibus*", longe dos vazios exercícios gramaticais.

> Assim, as origens que sigo investigando [observa Vico na segunda Resposta ao *Giornale de Letterati d'Italia*, de 1712] não são já aquelas dos gramáticos [...]. Mas me permitem contemplar as razões pelas quais os conceitos de homens sábios se obscurecem e se perdem de vista, divulgando-se e tornando as suas doutas palavras impróprias pelo vulgo. Este é o arcano com que estimei poder descobrir qual seria o saber dos antiquíssimos filósofos italianos.[8]

---

[7] *De ant.*, p.58 [48, 50].

[8] *Risp. II*, p.149. Esta impostação do discurso torna pouco verossímil a "recuperação da cosmologia" conjugada com a "nova construção metafísica" do último capítulo da monografia de DONZELLI, M. *Natura e humanitas nel giovane Vico*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1970, p.118.

A convertibilidade do *verdadeiro* e do *feito* torna-se o axioma-chave do discurso de metafísica viquiano e de toda a sua filosofia preocupada em conciliar-se com a "nossa religião" cristã. Dela o filósofo napolitano extrai um termo muito significativo: *verbum*, "sabedoria de Deus", não enquanto *factum*, mas enquanto gerado (*genitum*), e introduz a distinção entre o verdadeiro criado, que se converte com o feito, e o verdadeiro incriado, que se converte com o gerado (*genitum*). Próximo do final da obra reaparece o tema da exemplaridade de Deus em relação ao "verbo da mente" e à perfeição do "sumo artífice" que abre o Capítulo VIII (*De summo Opifice*), de certo modo sublinhando a persistência de um motivo fundamental da filosofia viquiana de 1710. Isso permite evitar os riscos do panteísmo, as consequências danosas das antigas filosofias defensoras da eternidade do mundo e as teses dos "filósofos gentios", adoradores convictos de um Deus que opera "de fora" das coisas. Se a verdade primeira está em Deus como "primeiro feitor", o princípio gnosiológico recebe valor de um fundamento "completíssimo", incluindo "os elementos extrínsecos e intrínsecos das coisas".[9]

O capítulo do exórdio e proposição do novo discurso de metafísica – meio termo entre o *facere* da linguagem e o *verbum-verum* da metafísica cristã – precede a digressão sobre a "origem e verdade das ciências", bem como a polêmica contra "a verdade primeira meditada por Renato Descartes". Trata-se de um núcleo temático bem complexo que retoma a reflexão sobre a metafísica cartesiana iniciada nas *Orazioni*, ainda que com tons nem sempre polêmicos, até a virada do *De ratione* e a introdução do "verossímil". No *De antiquissima*, a restauração da *sapientia* humana à maneira de uma *verdade eterna* reforça a acirrada e bem conhecida crítica ao *cogito ergo sum*, princípio capaz de garantir só "consciência do pensar". Com linguagem repleta de expressões trazidas da medicina, eco das pesquisas desenvolvidas na *Accademia degli Investiganti* e da literatura sobre as *Paixões da alma*, aquela consciência é um "sintoma", um "indício" do meu ser que, todavia, não acarreta "ciência do ser".[10] Não podem ser evitadas as

---

[9] *De ant.*, p.64, 62, 126 [70, 72, 66, 282].

[10] *De ant.*, p.72, 74 [106, 108]. Cf. VICO, G. Risposta del Signor Giambattista Di Vico nella quale si sciogliono tre opposizioni fatte da dotto Signore contro il primo libro

objeções dos céticos que não duvidam de pensar sua própria existência, como se conclui de Plauto, que se referiu àquele pensar como uma "cognição comum, acessível a um ignorante qualquer como Sósia". O cético duvida principalmente da legitimidade da passagem do *pensar* ao *ser*, pois o *cogito* mesmo não é causa do *esse cogitans*, que, por sua vez, não é *causa sui*, mas *res creata* e não tem, em si, qualquer verdade. Esses bem conhecidos juízos, presentes já no *De ratione*, avizinham o critério cartesiano de verdade àquele dos estóicos e identifica sua principal característica com o subjetivismo solipcista, fonte de "um ceticismo disfarçado de verdade".[11]

Embora apoiada na inovadora introdução do *verossímil*, a *Dissertatio* de 1709 não teve sucesso na indicação de uma alternativa às razões do *verum* cartesiano, deixando um hiato intransponível entre as prerrogativas da *mens* e as novas práticas do *facere*. A certeza da consciência fornece uma ontologia da mente, ou seja, sua unidade fora do fenômeno que não é a verdade, obtida no momento em que é descoberta como mediação e atividade da *mens*. Se a certeza (cartesiana) é o imediato, que não adverte a necessidade de alcançar o princípio do seu devir, a identidade do verdadeiro com o feito exclui todo o imediatismo. A verdadeira novidade do *De antiquissima* está na proposta alternativa ao insuficiente critério da *evidência* e suas regras:

> a "percepção clara e distinta" não me assegura o conhecimento científico, porque, aplicado às coisas físicas e possíveis, não me oferece uma verdade com a mesma força que nas matemáticas. O critério do fazer isso que conhece me concede esta diferença: porque nas

---

"De antiquissima italorum sapientia" ovvero Metafisica degli antichissimi italiani tratta da' latini parlari (1711). In: _____. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.135 (de agora em diante *Risp. I*). Cf. também *Risp. II*, p.156. Os três artigos do *Giornale* e as duas *Risposte* de Vico foram reunidos em: STILE, A. Polemiche relative al "De antiquissima italorum sapientia" 1711-1712. *Laboratorio dell'ISPF*, Napoli, vol.III, n.2, 2006.

[11] *Risp. II*, p.166. Sobre este tema veja o contributo de CERCHIAI, G. La natura integrale dell'uomo. Coscienza e facoltà nel "De antiquissima italorum sapientia". *Bollettino del Centro di Studi vichiani*, Roma, vol.XL, n.1, p.93-113, 2010. Sobre o assunto vale ver também as páginas bem documentadas de DIANA, R. Depotenziamento del Cogito e disappartenenza dell'io: in margine al "De antiquissima". *Bollettino del Centro di Studi vichiani*, Roma, vol.XL, n.1, p.115-124, 2010.

matemáticas conheço a verdade ao fazê-la; nas físicas e outras, a coisa acontece de outro modo.[12]

O estudo das matemáticas torna-se o verdadeiro e próprio divisor de águas entre Vico e os cartesianos contemporâneos. O *ponto* que se desenha e o *uno* que se pode multiplicar ao infinito são ficções produzidas pelo arbítrio humano que, assim, imita a criação divina *per caussas*. As matemáticas aplicam o princípio do *verum-factum*, pois nelas demonstramos com certeza as verdades que fazemos, partindo de suas causas criadas pela *mens* humana.

No Capítulo III, a documentada equivalência em latim dos significados de *caussa* e *negotium* confirma a tese de que conhecer a causa é saber "operar", isto é, levar a "efeito" a coisa; demonstrar pelas causas é fazê-la, como reforça a *Risposta II*, precisando que "'caussa', na significação própria dos filósofos, significa 'coisa que faz'".[13] A intenção de Vico é de contrastar, assimilando-as, as objeções dos céticos convictos de que o homem conhece os efeitos, mas não as causas, as aparências e não as essências. Longe de serem arbitrárias, as definições do *ponto* e do *uno* implicam uma relação de alteridade com o mundo físico. As matemáticas constituem, de fato, um mundo de abstrações, realizando conhecimentos sem verificação na realidade física. A *verdade* dessa última não pode ser demonstrada pelo homem, pois ele não é o seu autor. O matemático não pode pretender atribuir as definições criadas pela sua *mens* às coisas da natureza externas a ela e criadas por Deus.

Por isso, jamais foi vantajosa ao estudo da física a aplicação do método matemático e do seu critério de *verdade*, débil por ter tido origem na limitada *mens* humana. Quando não define coisas matematicamente, tal *mens* corre o risco de coincidir com o vazio que Vico, ao invés, objetiva preencher, privando de alimento o ceticismo radical. Ele privilegia, por isso, a reflexão sobre as ciências que documentam o *facere* humano, contribuindo com a constituição da verdadeira sabedoria. Particular relevância assume a mecânica, "mãe de todas as artes necessárias ao gênero humano", cujo *facere*, operativo e provido de "materiais", é associável àquele do "experimento".

---

[12] *Risp. II*, p.156.

[13] *De ant.*, p.80, 82 [134] e *Risp. II*, p.149.

Situado entre a física e a matemática, a mecânica é um galileano "*facere per experimentum*" que descobre sempre algo de verdadeiro na natureza. O fazer do experimento é um fazer a coisa mesma na sua consistência física, é um conhecer progressivamente os fenômenos, recriando-os com método não analítico, para alcançar um "algo de semelhante à natureza".[14] Essa aguda reflexão não propõe novamente os exercícios teóricos bem conhecidos na escola napolitana de Cornélio e de Porzio, pois o *feito* experimental enfatiza imediatamente a capacidade racional-operativa da *mens* na reprodução do fenômeno. Para além da polêmica pedagógica do *De ratione* contra o uso do método cartesiano em física, a investigação dos limites metafísicos da física experimental se complica de modo tão fascinante quanto mais parece irredutível a uma interpretação agnóstica, teológica e nominalista.[15]

Construção de *fictiones*, a matemática distingue-se da física, mas ela se relaciona com a observação da natureza, a fim de abranger, com a formulação de uma lei científica, o fenômeno desde dentro, e em suas causas. A relação com a "prática" experimental exalta as características da metafísica viquiana que não é ciência da verdade por definições evidentes, mas metafísica da *mens* humana apta a colher o *verum* somente pelas suas capacidades de *fazer*. Interdito o autêntico conhecimento do mundo, a *mens* humana deve, todavia, poder conhecer algo de verdadeiro.[16] No fundo, se a metafísica existe, só existe para nós pela inalienável distância entre o *intelligere* divino e a contingência reflexiva do homem finito, distância que dá sentido a uma visão construtiva do seu conhecer e do seu pensar. Mas – e é este o novo problema de Vico – há um ponto de convergência entre verdade

---

[14] *De ant.*, p.68 [90].

[15] É a conhecida tese da interpretação (e inclusive muito aguda e estimulante) de CORSANO, A. *G. B. Vico*. Bari: Laterza, 1956, p.106, 112-114, 118. Polêmico no confronto da leitura nominalista é BOTTURI, F. *La sapienza della storia.* Giambattista Vico e la filosofia pratica. Milano: Vita e Pensiero, 1991, p.90-92.

[16] Parece-me fundada a observação de MORRISON. J. C. Vico's Principle of Verum is Factum and the Problem of Historicism. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, vol.XXXIX, n.4, p.579-595, 1978, quando escreve que "*verum* is *factum* is not a doctrine about the nature of truth but about the true" (Ibid., p.582) e reconhece que a novidade da *Scienza Nuova* é "the conception of metaphysics as the science of the mind's self-making. The mind as self-made is the *factum* of which the *verum* is the *New Science* itself. Philosophy is the history of the History of mind" (Ibid., p.593).

metafísica e mundo físico? E que tipo de convergência existe? Não é a aritmética, mas a geometria sintética que, abrangendo a verdade metafísica, põe em comunicação a física com a metafísica, a *definitio rei* da primeira com a *nominis* da segunda, tornando inteligível a passagem, bastante intricada, do infinito ao finito, do ideal à realidade concreta, da unidade sem extensão ao múltiplo extenso.[17]

O que adverte a necessidade de reportar essa atualizada metafísica da *mens* humana ao problema do método e de polemizar contra as dogmáticas soluções lógicas de Port-Royal propondo novas relações entre *método* e *matéria* a partir da geometria: "Isto que vós, com os cartesianos, chamais em geral 'método', ele é especificamente método geométrico. Mas o método vai variando e multiplicando-se segundo a diversidade e a multiplicação das matérias propostas".[18] Com o método da geometria sintética de ascendência euclidiana o homem descobre o verdadeiro enquanto um êxito da atividade construtiva da sua *mens*, fundada sobre formas (ideais) e manifestações de "luz" metafísica que satisfazem as referidas condições da convertibilidade de *verum* e *factum*, em relação as quais a análise é cega.

Matemática e experiência tendem a conjugarem-se por meio de um elemento platônico-neoplatônico conciliado com a religião cristã: a fé na mente humana e na divindade da sua força. À "*forma plastae*" de Deus, invariável em sua identidade ideal, corresponde aquela do verdadeiro seminal ("*forma seminis*") para o homem, participante da perfeição divina. Contra a interpretação escolástica do universal em sentido aristotélico, Vico equipara o gênero à forma enquanto princípio metafísico explicativo do mundo físico. Confirma isso, de resto, a pesquisa etimológica, se considerar que *genus* para os latinos é *forma*, enquanto *species* corresponde a *indivíduo*, *aparência* "*simulacra ad eas*

---

[17] Cf. VITIELLO, V. Il medio assente. Sul concetto di verità nel "De antiquissima". In: MATTEUCCI, G. (org.). *Studi sul De antiquissima Italorum sapientia di Vico*. Macerata: Quodlibet, 2002, p.88-89 (depois publicado em: VITIELLO, V. *Vico.* Storia, Linguaggio, Natura. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, p.37 et seq), que imputou a Vico a radical impossibilidade de tal transição de um ponto di vista ontológico. Sobre Vico e o pensamento do infinito veja o estudo de LOLLINI, M. Vico e il pensiero dell'infinito. In: MATTEUCCI, G. (org.). *Studi sul De antiquissima Italorum sapientia di Vico.* Macerata: Quodlibet, 2002, p.59-64.
[18] *Risp. II*, p.164.

formas expressa".[19] A polêmica estende-se do universalismo da lógica aristotélica àquele da filosofia moderna (cartesiana), destinada a ser abandonada em todas as disciplinas: da física, rica em instrumentos de experimentação, à oratória e às artes poéticas, solicitadas por novas "circunstâncias" que acomunam também a jurisprudência e a história pela decisiva função dos seus *facta*. Os universais são generalizações de valor lógico, inadaptados a exprimir o nexo entre as múltiplas realidades empíricas: aquela unidade de sentido investigada desde o tempo das *Orazioni* e no *De ratione* em particular, em que se afirma a exigência de *universitas* de todo o saber humano e divino.[20]

Se o universal abstrato não pode representar a dimensão ideal do conhecimento humano, é a doutrina das formas que de novo fundará a sabedoria por meio da conexão entre formas e conteúdos da realidade, da relação de todas as coisas com os seus princípios constitutivos. "Provo serem as formas metafísicas a maneira com que cada coisa particular é conduzida dos princípios ao seu ser atual, lá onde primeiro se moveram e por toda parte onde se moveram".[21] O modo de operar sintético possibilita a passagem das formas ideais àquelas reais, colocando o delicado problema da relação entre metafísica e física. Os erros opostos, mas equivalentes de Aristóteles e Descartes nascem do desconhecimento da heterogeneidade de física e metafísica e dos respectivos campos de competência. Se o filósofo antigo identificou a física à metafísica, considerando a matéria a partir dos gêneros universais abstratos, Descartes elevou a física à metafísica.

---

[19] *De ant.*, p.76, 77 [112]. Cf. LACHTERMAN, D. Vico, Doria e la geometria sintetica. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Napoli, v.X, p.10-35, 1980.

[20] "Acredito ser necessário [lemos no *De ratione*] instruir os jovens em todas as artes e as ciências com o juízo íntegro. Para tal fim, a tópica os enriquece com os seus 'lugares', enquanto isso, com o senso comum, progridem na vida prática e na eloquência, com a fantasia e a memória se enrobustecem naquelas artes que se servem dessas faculdades e, enfim, aprendem a crítica para finalmente julgar com o próprio cérebro sobre as coisas aprendidas [...]. Assim, tornar-se-iam exatos nas ciências, vigilantes na conduta prática da vida, ricos em eloquência, imaginativos na poesia e na pintura, ardentes de memória na jurisprudência" (VICO, G. *De Nostri Temporis Studiorum Ratione*. Organização e introdução de Fabrizio Lomonaco. Napoli: Scripta Web, 2010, p.81, 83; nova edição com organização e introdução de Fabrizio Lomonaco. Napoli: Diogene, 2014).

[21] *Risp. I*, p.136.

A teoria das formas indica, por sua vez, o plano de "participação", o nível metafísico no qual o fazer humano se conecta com a verdade divina, a partir de um pensamento dominado mais por preocupações plástico-poéticas do que ontológico-metafísicas.[22] Particularmente, a geometria sintética conjuga os signos operativos e imitativo-participativos do conhecimento humano com o fazer divino, e segundo um modelo teórico que herda a lição neoplatônica (de Nicolau de Cusa ao Ficino da *Theologia platonica*, XIII, 3 e do Comentário ao *Parmenide*, cap. 32) conjugada com a cultura cristã (Agostinho).[23] Não se abandona a transcendência de Deus que cria, com virtude infinita, qualquer coisa física, razão pela qual a essência das coisas é metafísica e consiste em "pontos metafísicos". No Capítulo IV da obra é dada uma interpretação filosófica da natureza que substitui a insatisfatória teoria cartesiana da extensão e do movimento. Se na realidade física existem corpos e movimentos, naquela metafísica encontram-se os respectivos princípios: "*indefinita virtus extensionis*" ou *puctum* e "*indefinita virtus movendi*"[24] ou *conatus*, garantia da transcendência e simultaneamente da participação divina no universo natural.

O *ponto* faz o seu ser inextenso depender da essência da extensão, justificando a colocação da realidade física do corpo na dinâmica do seu devir. A existência de coisas extensas em contínuo movimento pressupõe a presença de "pontos metafísicos" com atributos chamados *conatos*, "virtudes indefinidas do movimento".[25] O conato é um modo da matéria, uma realidade metafísica intermédia entre a perfeita quietude, que é só de Deus, e o movimento. Se Descartes separou os princípios da extensão e do movimento, Vico tende, ao contrário, a unificá-los com a teoria do ponto-conato, para conceber a matéria plena de uma *virtus* ativa irredutível à *res extensa*. De propriedades reais, extensão e movimento tornam-se processos de tal intensidade que fazem o mundo das formas comensurável àquele dos corpos físicos.

[22] CORSANO, 1956, p.135.

[23] Em vez de Ficino (objeto dos conhecidos *Studi vichiani* de Gentile), Garin e G. Santinello dedicaram pesquisas originais a Cusano e à "participação metafísica típica do neoplatonismo cristão", que foram debatidas por Botturi (1991, p.74-75).

[24] *De ant.*, p.95 [183].

[25] *De ant.*, p.94 [182].

Também em referência ao movimento é conhecida a distância do campo físico daquele metafísico introduzida por Vico na polêmica anticartesiana contra o argumento dos movimentos compostos, a lei daqueles inerciais e a sua incomunicabilidade, e a teoria da quantidade de movimento derivada das suas determinações:

> Tal como em física as coisas são tratadas pelos termos "corpo" e "movimento", em metafísica devem ser tratadas por aqueles de "substância" e "conato", e como o movimento não é outra coisa que corpo, assim o conato outra coisa não será senão substância.[26]

O ponto metafísico é indivisível e gera a realidade física com um fluxo produtivo incessante, irredutível ao número ou à figura como em Galileu e Descartes. O tipo de relação entre física e metafísica é de distinção profunda, considerando que para conhecer a verdade se necessita seguir uma estrada diferente daquela dos sentidos. As ciências deduzem os seus princípios da metafísica, porque a força infinita do todo flui nas coisas particulares e possibilita o movimento. Mas é o ato em que essa força se determina em uma estrutura empírica que se deve analisar e é o seu movimento determinado que se torna o objeto de uma ciência especial. Assim, física e metafísica apresentam duas línguas distintas:

> Nem Pitágoras, nem seus seguidores – entre os quais nos é conhecido, graças a Platão, Timeu –, quando discorriam sobre as coisas naturais mediante números, concediam que a natureza fosse verdadeiramente constituída de números, mas se esforçavam por explicar o mundo exterior por meio do mundo interior ao homem; assim como para eles, o mesmo juízo foi dado sobre Zenão e a sua escola, que pensaram que os pontos fossem os princípios das coisas.[27]

Porém, a distinção entre física e metafísica não se transforma jamais em distância absoluta, sempre pronta a definir-se sem que se dissolva a heterogeneidade entre o infinito e o finito e, ao mesmo

---

[26] *Risp. II*, p.161.
[27] *De ant.*, p.86, 88 [152, 154].

tempo, a revelação de um ao outro, fato incompreensível à *mens* finita e limitada do homem, que pode pensar coisas infinitas, mas não as entender. O escopo do Vico "metafísico" é o de reinserir as coisas finitas na perspectiva infinita da verdade, numa conexão dos saberes humanos, tornada inevitável propriamente pelo primado da metafísica:

> Nenhuma ciência começa bem [se lê na *Resposta I*] se não recebe seus princípios da metafísica, porque ela é a ciência que reparte às outras seus temas próprios, e, porque não pode dar para si o seu, oferece-lhes certas imagens do seu. Donde a geometria dela recebe o ponto e o desenha; a aritmética o uno e o multiplica; a mecânica o conato e o comunica aos corpos: mas, como o ponto, ao ser desenhado, não é mais ponto e nem o uno, ao ser multiplicado, é mais uno, assim o conato dos corpos não é mais conato.[28]

Vico faz referência a Zenão de Eléia (fonte confundida com o filósofo estóico de Citium e um tanto comprometedora dada sua fortuna no pensamento libertino contemporâneo de La Mothe le Vayer e no criticismo bayleano) sem contribuir, porém, com uma "invenção filosófica", mas com o fito de compartilhar da teoria dos pontos metafísicos muito discutida e partilhada na cultura filosófica e científica do seu tempo. Ela representa a visão daquele mundo das formas que "o homem constrói sinteticamente com os pontos" contra a confiança no *continuum* da tradição aristotélica e também contra o atomismo de perigosos desfechos céticos e ateus.[29] Com o zenonismo Vico pôde documentar o significado metafísico da explicação matemática (geométrica) dos fenômenos físicos e referi-los à vida interior do homem, atualizando assim a lição do seu mestre jesuíta,

---

[28] *Risp. I*, p.143. A distância entre física e metafísica é acentuada na interpretação de Badaloni sobre a "polêmica viquiana contra a teoria cartesiana do movimento" (BADALONI, N. *Laici credenti all'alba del moderno.* La linea Herbert-Vico. Firenze: Le Monnier, 2005, p.129-132).

[29] *De ant.*, p.92 [176]. Cf. o contributo de MAZZOLA, R. Vico e Zenone. In: SANNA, M.; STILE, A. (orgs.). *Vico tra l'Italia e la Francia.* Napoli: Guida, 2000, p.311-341. Sobre a confiabilidade do reclame viquiano da escola zenonista do seu tempo – que não tem nada de mitológico, pois corresponde a "uma escola ou uma tendência viva e vigorosa" – consultem as acuradas considerações de ROSSI, Paolo. *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani.* Firenze, La Nuova Italia editrice, 1999, p.109-154.

Giuseppe Ricci, “scotista sectário, mas zenonista no fundo”, com a *Metafísica* do espanhol Suarez que “refletia sobre todos os assuntos de filosofia com uma maneira eminente, como convém ao metafísico”.[30]

O enfoque zenonista da geometria e da física é induzido pela compreensão de Vico da metafísica como ciência da “produção” e da ação da *mens* humana, desconhecida até Galileu, que

> visou [...] a física com olhos de grande geômetra, mas não com toda a luz da metafísica, e por isso estimou o indivisível distinto do infinito, e fala de muitos infinitos. Não são muitos infinitos, mas um, igual a si mesmo, em todas as suas partes finitas, por mais desiguais que se queira. O uno é indivisível, porque o uno é o infinito, e o infinito é indivisível, pois não há o que dividir, não podendo dividi-lo em nada.[31]

Distante da doutrina escolástica da *res*, Vico teoriza a desubstancialização do mundo e, ao mesmo tempo, exclui a possibilidade ontológica de toda determinação autônoma. O particular depende da unidade do ato infinito que torna possível e verdadeira a sabedoria humana. Esse é, a meu ver, o lugar mais complexo da reflexão viquiana sobre a metafísica da *mens*, que empenha a passagem das argumentações de física aos temas de psicologia e ética social, justificando indiretamente a perda do interesse pela abordagem autônoma dos problemas de um outrora previsto *Liber physicus*. Ao “desejo” de infinito é relacionada, de fato, no Capitulo V, a distinção entre *anima* e *animo* imprimindo ao “discurso” de metafísica uma curvatura toda tecida de temas antropológicos.

> Os latinos pensavam [...] que a imortalidade se devesse atribuir aos ânimos e não às almas. A razão desta afirmação talvez deva ser buscada no fato de que os seus autores observaram que são livres, segundo o nosso arbítrio, os movimentos do ânimo, enquanto aqueles da alma dependem do organismo corruptível do corpo; e estimaram que o ânimo, porque se move livremente, tende ao infinito e assim à imortalidade.[32]

---

[30] *Vita*, p.8.
[31] *Risp. I*, p.141.
[32] *De ant.*, p.104 [216].

O ânimo que, de acordo com Lucrécio, tem sede no coração e não no cérebro como para Descartes, é imortal, porque os seus movimentos são independentes da máquina do corpo. No interior de uma constelação de referenciais eruditos, testemunhados por vocábulos e expressões da língua latina, o que conta, além dos traços do experimentalismo *investigante* (Cornelio), é a reconstrução dos motivos nem sempre devidos ao poeta e filósofo antigo, acusado por Vico de fazer passar por epicurista aquela distinção presente já em textos não filosóficos anteriores ao *De rerum natura* (as obras de Accio e Varrão, de Plauto e Catulo) e testemunho de costumes e antiquíssimas doutrinas: a relação entre *animus-anima* e o movimento do ar, as noções de *spiritus vitales* e *spiritus animales*, a relação dos primeiros com a circulação do sangue e com a maior velocidade dos movimentos do *animus* em relação àqueles da *anima*, a identificação entre *spiritus* e componentes psíquicos[33]. Com um atento empenho de reconstrução filológica, Vico reconhece na filosofia dos antigos *Italiae sapientes* a centralidade do caráter livre dos movimentos do *animus* que, assim, "*infinitum desiderat, ac proinde immortalitatem*".[34] Essa última é julgada a antecipação da pretendida espiritualização da psicologia epicurista que instara o filósofo francês pós-cartesiano Pierre Gassendi ao distinguir uma alma constituída de átomos (e, enquanto tal, mortal) e um *animus* imortal, destinado à sobrevivência.[35] Não só, a doutrina da imortalidade, mesmo que imperfeita, foi cultivada pelos povos latinos e transmitida aos "metafísicos cristãos" e aos Padres da Igreja em coerência com a tradição platônico-agostiniana com o objetivo de identificar na "liberdade do arbítrio" a diferença dos homens e dos brutos. É, todavia, importante observar que Vico, na *Risposta II*, devendo encontrar um acordo entre a doutrina da alma imortal e sua consistência "aérea", reconhece não ter

---

[33] *De ant.*, p.106 [218]. Sobre esse tema indico os ricos estudos de PIZZANI, U. Presenze lucreziane nel giovane Vico. In: AAVV. *Letterature comparate.* Problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore. Bologna: Pàtron, 1981, p.1442-1443 e também: Le ascendenze classiche della psicologia vichiana nel "De antiquissima italorum sapientia" con particolare riferimento a Lucrezio. *Homo sapiens, homo humanus*, Firenze, vol.II, p.151-169, 1991.

[34] *De ant.*, p.104 [216]. Sobre o tema Cf. PIZZANI, 1981, p.1445.

[35] Cf. PIZZANI, U. Ancora sulla distinzione lucreziana fra animus e anima nell'interpretazione di G. B. Vico. *Vichiana*. Miscellanea di studi in memoria di Francesco Arnaldi. Napoli, vol.XIII, 1984, p.149 e 142-144.

"acreditado jamais que a teologia gentílica servisse nisso à cristã". E, no final do parágrafo *De sensu*, após destacar o decidido sensualismo dos "*Ethnicarum sectae*" a eles opõe a "*nostra religio*" que "*eam (mentem) prorsus incorpoream esse docet*".[36]

Num lugar intermediário entre o *De animo et anima* e o *De sensu*, a expressão *animi mens*, típica da psicologia lucreciana, permite retornar sobre aspectos da atividade da *mens* a partir da identificação, já dos antigos sábios itálicos, da *mens* com o pensamento no *animus* e da convicção que tal *mens* tivesse sido dada pelos deuses (*a diis dari*) ou fosse por eles inscrita (*immitta*).[37] É o que herdaram os latinos exaltando a obra do divino criador das ideias nos ânimos humanos. A mente é do ânimo, porque introduzida por Deus assim como o intelecto ativo dos aristotélicos, o senso etéreo dos estóicos ou o demônio de Sócrates. Essas célebres e bem conhecidas leituras sublinham justamente o confronto com as teses do filósofo oratoriano Nicolas Malebranche,[38] que parece, ao autor do *De antiquissima*, um agudo filósofo cartesiano de profunda e sincera inspiração cristã: um moderno Platão cristão inscrito na grande tradição agostiniano-platônica e atento a explicitar a finitude do corpóreo frente à "verdade eterna" da *mens* divina.

---

[36] *Risp. II*, p.162 e *De ant.*, p.115 [246].

[37] No que diz respeito a essas expressões, o exemplar aqui reproduzido contém uma correção de Vico, que após *hominibus* introduz na margem direita: *a diis*. Trata-se de uma intervenção objeto da filologia e da ecdótica viquiana de Gentile e Nicolini até as recentes observações de ADAMO G. *De Antiquisima Italorum sapientia di Giambattista Vico*. Indici e ristampa anastatica. Firenze: Olschki, 1998, e de Vincenzo Placella. Este último reconheceu elegantemente o sentido dessa variante, confrontando-a com outra, presente em alguns exemplares ("mens hominibus *dari a diis, immitti*") e privilegiada por Nicolini, que, porém, privilegiou contaminando-a com a errata do texto impresso: Cf. PLACELLA, V. Mens hominibus a diis dari, indi, immitti dicebatur. Tentativo di restauro di un luogo del "De antiquissima Italorum sapientia". In: ______. *Dalla "cortesia" alla "discoverta del vero Omero".* Studi di critica e filologia italiana e umanistica (con un inedito di G.B. Vico). Città di Castello: Università degli studi di Perugia, 1979, p.135-140, assim como: PLACELLA, V. Questioni ecdotiche relative al De antiquissima e alle due Risposte del Vico al "Giornale de' letterati d'Italia". In: ______. CACCIATORE, G.; STILE, A. (orgs.). *L'edizione critica di Vico:* bilanci e prospettive. Napoli: Guida, 1997, p.104-105. Sobre a definição de *animi mens* veja: PIZZANI, 1981, p.1437-1438; 1984, p.152-153.

[38] Refiro-me naturalmente aos famosos estudos de Badaloni e de Marcialis, de Agrimi, Botturi e Ingegno, além das páginas recentes de Stile e Cerchiai.

A polêmica de Vico é dirigida contra o ocasionalismo fundado na "visão" da ideia em Deus. O interprete dá conta do seu novo empreendimento metafísico, apoiado sobre a dimensão transcendente à realidade factual e inspirado no neoplatonismo e no "*trascende te ipsum*" agostiniano. Esse é, para Vico, diversamente do autor da *Recherche*, o princípio e a condição da atividade do pensamento. Na *Risposta II*, a definição da *mens* humana como "espelho da mente de Deus" prevalece sobre a limitada perspectiva do temporal e do corpóreo: "Onde a mente humana vem a ser como espelho da mente de Deus: e por isso pensa o infinito e o eterno, e então a mente humana não se acaba no corpo, e consequentemente não se acaba também no tempo, que é medido pelos corpos".[39] Tudo isso leva a concluir que o pensar humano não é, como para o cartesiano Malebranche, um ato originário, mas um ponto de chegada. Se o filósofo oratoriano tivesse sido coerente, deveria reconhecer que a *mens* tem conhecimento não só do próprio corpo, mas também de Deus que "conhece em mim e é, portanto, em Deus que conheço a minha própria mente". Ao *cogito ergo sum*, a *costantia* de uma revisão teórica, verdadeiramente disposta a superar os limites da ortodoxia cartesiana, deveria ter preferido como verdade primeira "*Deus in me cogitat; in Deo igitur meam ipsius mentem cognosco*".[40] Aqui não cabe averiguar – como tem sido feito, meritoriamente talvez – o *verdadeiro* Malebranche e as incompreensões do seu intérprete napolitano,[41] mas a inquietude

[39] *Risp. II*, p.162. Na *Autobiografia,* a definição da ideia platônica será alcançada mediante o reconhecimento da unidade da *mens* divina e das suas "verdades eternas" independentes da corporeidade: "Daí que isto serviu a ele somente de forte motivo para confirmar-se, uma vez mais, nos dogmas de Platão, que, a partir dessa forma da nossa mente humana, sem qualquer hipótese, estabelece como princípio de todas as coisas a ideia eterna, a ciência e a consciência que temos de nós mesmos [...]; ou seja, todas as coisas que dependem do corpo e que, por isso, são feitas no tempo, ou quando desejamos aplicá-las, todas, quando conhecemos, são feitas e estão contidas dentro de nós [...] Mas no caso das verdades eternas que não estão em nós e não dependem do nosso corpo, devemos entender como princípio das coisas uma ideia eterna inteiramente distinta do corpo, que em sua cognição, onde queira, cria todas as coisas no tempo e as contém dentro de si, e ao contê-las, as suporta. Tal princípio de filosofia estabelece, nas matemáticas, que as substâncias abstratas têm mais realidade que as corpóreas" (*Vita*, p.19-20).

[40] *De ant.*, p.110-111 [232, 234].

[41] STILE, A. Anatomia dell'anima: tra Malebranche e Vico. In: SANNA, M.; STILE, A. (orgs.). *Vico tra l'Italia e la Francia*. Napoli: Guida, 2000, p.265-267.

de um pensamento que, para desfazer-se da inabalável coerência de Descartes e dos seus leitores heterodoxos, se vale das razões da transcendência opostas ao ocasionalismo. E, todavia, a progressão de tais razões é absorvida pelo ambíguo equilíbrio com o factual. Esse último se constitui, em sua determinação, como dependente de uma dimensão intencional da ação na qual a *substância* se anula pela liberdade do fazer humano. A relação entre a força infinita inerente às coisas e o movimento particular delas está num desenvolvimento arraigado nas coisas, feito da corporeidade dos objetos. Cauteloso ao confirmar o nexo entre *verum* e *factum*, Vico, no Capitulo VII, se debruça sobre a etimologia de *facultas* como *facilitas*, como a "rapidez do fazer"[42] pela qual "a virtude se põe em ato", e se refere às faculdades sensíveis que "fazem" o seu objeto e àquelas intelectuais, porque "compreendida uma verdade, tornamo-nos, nós mesmos, seus criadores". A própria sensação torna-se uma faculdade da alma, como induz o testemunho dos latinos e dos antigos filósofos italianos, convictos de que "toda obra da mente fosse sensação".[43]

Ao reforçar a convicção da absoluta subjetividade das qualidades sensíveis, põe-se a questão central da relação com o objeto. Também sobre esse tema a *ratio studiorum* dos antigos, evocada no parágrafo *De certa facultate sciendi*, oferece um conhecimento mais autêntico fundado sobre a análise de "todos os elementos que compõem o objeto cuja ideia é referida".[44] Aqui maturam assonâncias e contrastes evidentes com os escolásticos que

> falam muito elegantemente [...] quando chamam faculdades da alma o sentido, a fantasia, a memória, o intelecto; mas rompem aquela elegância quando pensam que as cores, os sabores, os sons e as sensações do tato são qualidades próprias dos objetos. Porque se os sentidos são faculdades, vendo as cores, saboreando os sabores, sentindo os sons, tocando coisas frias e quentes, nós mesmos criamos essas qualidades dos objetos.[45]

[42] *De ant.*, p.112 [240].
[43] *De ant.*, p.112, 114 [240, 242, 246].
[44] *De ant.*, p.120 [262].
[45] *De ant.*, p.112 [240].

Representação subjetiva da realidade, a *faculdade* exprime a dinâmica intencionalidade cognitiva, como é prova o "engenho" gerador de sabedoria e central já nas páginas do *De ratione*. No *De antiquissima* Vico aprofunda e transforma esse significado, exaltando sua capacidade de *componere*, isto é, de recolher o semelhante no dessemelhante enquanto "engenho arguto", diferente do "espírito agudo" de matriz aristotélica. Também em 1710 o *ingenium* se utiliza do "senso comum", mas a introdução da *similitudo* apoia a investigação dos motivos de unificação do saber, mensurando as coisas artificiais em função do *verum*, uma operação jamais lograda pela razão abstrata. Utilizando-se uma vez mais das origens da língua latina, Vico insiste sobremaneira na analogia dos significados de *ingenium* e de *natura*, sustentando que, se "a natureza no universo é o engenho de Deus",[46] o homem é "o Deus das coisas artificiais". Não por acaso se observa, com aguda, mas prepotente fantasia etimológica, que os homens excelentes em geometria e aritmética "*'ingegneri' Italis appellantur*".[47]

Por causa da capacidade de invenção e de composição, o *ingenium* é a faculdade tipicamente humana de produção do conhecimento, articulando virtudes sensíveis e intelectuais ao ponto de poder identificar-se com a *natureza* racional do homem, porque "*humanum ingenium natura hominis sit*".[48] Experiência, juízo e razão são orientados pelo *engenho* já na percepção sensível, ajustando todos os atos da *mens* e contribuindo com a unidade do saber. A novidade teórica do *De antiquissima* em relação às conclusões do *De ratione* está na identificação da faculdade engenhosa às forças formadoras dos processos da geometria sintética:

> Por isso, em minha dissertação *De nostri temporis studiorum ratione* sustentei que as dificuldades da física podem ser superadas com a educação do engenho. O que surpreendeu quem estava muito preso ao problema do método. O método, de fato, ao mesmo tempo em que serve à facilidade, é obstáculo aos engenhos; ele destrói a curiosidade, acreditando poder prever a verdade que se investiga. Nem a geometria

[46] *Risp. I*, p.138.
[47] *De ant.*, p.116, 117 [252, 254].
[48] *De ant.*, p.117 [252].

aguça o engenho quando é aplicada metodicamente, mas refina quando o reforça com a experiência de coisas diversas, várias e dessemelhantes. E por isso era meu desejo que fosse ensinada não com procedimento analítico, mas sintético; de modo que as demonstrações resultassem da composição dos elementos, vale dizer, para que as verdades não fossem descobertas, mas feitas.[49]

Com a faculdade do engenho uma originária potência da *mens* liga o homem ao divino ou faz do geômetra um Deus enquanto ele cria as demonstrações do mundo matemático por meio de etapas nas quais o *verdadeiro* depende da *inventio*. Essa última não pode estar certa sem o juízo do intelecto que, por sua vez, reclama o apoio da *inventio*, já que espera unificar a experiência e o saber criticamente fundado. Aqui está a originalidade teórica do *De antiquissima* no que concerne às sistematizações humanistas e ao pensamento de Herbert de Cherbury, citado na *Resposta II* por causa do seu método que "verdadeiramente outra coisa não é que uma tópica transportada aos usos dos físicos experimentais".[50]

Para o engenho, o *verum-factum* realiza-se enquanto "*propria sciendi facultas*" entre *tópica* (arte correspondente à operação da percepção) e *crítica* ou arte de julgar, que é diferente do método ou arte de ordenar racionalmente as matérias. A operosidade da *mens* impõe um limite intransponível à finitude humana: conjuga a verdade acessível ao intelecto finito exclusivamente com a forma ideal típica da unificação das potências formativas (memória, imaginação e fantasia) aptas a realizar aquelas operações sintéticas desvalorizadas pela gnosiologia e pela psicologia cartesiana. Se o *verum* é o *factum*, esse último é fruto de *fictiones,* isto é, de construções mentais do engenho e do seu "olho", a *fantasia*. Está em jogo uma reelaboração do fazer – conservada não só pela memória, que em latim corresponde ao imaginar análogo

[49]*De ant.*, p.124, 126 [278, 280]. Cf. CACCIATORE, G. L'ingeniosa ratio di Vico tra sapienza e prudenza. In: CANTILLO, C. (org.). *Forme e figure del pensiero*. Napoli: La città del sole, 2006, p.225-240. Deste autor indicamos as páginas recentemente reunidas em: *In dialogo con Vico.* Ricerche, note, discussioni. Organização de Manuela Sanna, Rosario Diana e Armando Mascolo. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2015, p.111 et seq.
[50] *Risp. II*, p.163. Cf. BADALONI, 2005, p.136-139.

à *phantasia* dos gregos – capaz de vincular o protótipo metafísico da verdade divina ao operar humano: "o engenho é a descoberta de coisas novas, e a fantasia ou a força do imaginar é a mãe das invenções poéticas".[51] A mente humana não pode imaginar objetos inexistentes ou que não foram por ela experimentados e metidos na memória, como atesta o exemplo da origem lucreciana dos Centauros (combinado com a "reminiscência" platônica e a concepção epicurista dos deuses) como imagens constituídas de elementos realmente existentes na natureza, mas "*vera naturae falso mixta*".[52] Também essa tese é tirada da antiga sabedoria dos filósofos itálicos e está em sintonia direta ou indireta com o neoplatonismo de Proclo, o comentador de Euclides que indicou ao Renascimento o encontro possível entre a reflexão metafísica e a imaginação geométrica, chegando até à geometria leibniziana e ao seu conceito de *analysis situs.*[53]

Partindo disso, Vico completa a elaboração de um conceito de verdade alternativo àquele de Descartes. Ele matura o definitivo desligamento do método *more geométrico* da física, fundado na errônea equivalência entre a matéria e a extensão que substancializa o espaço. Tal via de acesso à ciência é julgada por Vico empiricamente vazia, mera geometrização da matéria em sentido analítico marcada pela pretensão ilegítima de objetivar a estrutura essencial do mundo material. A ideia de uma mecânica universal resultante da equivalência entre espaço, extensão e matéria, havia provocado consequências nefastas também no plano pedagógico. Aqui se explicita o contraste com uma filosofia considerada dogmática, pois centrada na evidência do sujeito pensante liberto das experiências do passado e situado em

---

[51] *Risp. II*, p.152.

[52] *De ant.*, p.117 [248].

[53] A este propósito se deve consultar os estudos fundamentais de OTTO, S. *Sachkommentar zu Giambattista Vico "Liber metaphysicus"*. München: Verlag, 1985 e *Giambattista Vico.* Lineamenti della sua filosofia. Tradução italiana de M. Romano e S. Caianiello. Napoli: Guida, 1992, p.54-56. Sobre esses e outros estudos do pesquisador alemão vejam as reflexões de CACCIATORE, G. Nuove ricerche sul "Liber Metaphysicus" di Giambattista Vico. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Roma, vol.XX, p.211-221, 1990. Sobre a leibniziana *analysis situs* discorreu PINCHARD, B. Congruenza, schematismo, sintesi. Prospettive leibniziane intorno al criterio di verità secondo Giambattista Vico (tradução italiana de M. Sanna). *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Roma, vol.XX, 1990, p.143 et seq. e p.151 et seq.

um estado de "perfeição" oposto, não sem ironia, à condição inicial de quem, começando a tratar de metafísica, precisa "se dispor a escutar os metafísicos com a mente reduzida se não propriamente a uma *tabula rasa*, pelo menos à maneira de um livro envolto, que se desembrulha depois em uma luz melhor".[54]

O cartesianismo promove uma pedagogia inadequada, destituída das indispensáveis "lições dos outros filósofos", da "extensa fadiga de um monte de lições" enganosamente julgada pelos jovens enfadonha diante de uma aprendizagem "muito brevemente".[55] Contestada a função exclusivamente racionalista do saber e sua única alternativa alimentada pelo empirismo, para Vico, a verdadeira unidade só pode ser recuperada na convergência orgânica entre a verdade metafísica e o *verum* do homem, isto é, na trama que liga a potência criativa de Deus aos seus efeitos na realidade da *mens* finita. No Capítulo VIII, tratando *De numine*, é destacado o modo como Deus faz conhecer a sua vontade pelos fatos e uma *facilitas* que, enquanto energia, domina as coisas espontaneamente e pode ser atribuída aos artistas, ditos com justeza "divinos", quando estão de posse do raro e precioso dom da "natureza". Além disso, se *Numem* evoca as coisas criadas por Deus e imitadas pela arte, as antigas expressões *factum* e *caso* dizem respeito aos *facta*, pois os antigos sábios itálicos acreditavam que "o fato fosse inexorável, dado que as coisas feitas não podem não acontecer"; o feito é o falar eterno de Deus e as suas palavras são os decretos geradores da realidade e da sua ordem.[56]

Inspirado na tradição religiosa cristã do "*verbum*", o renovado encontro entre metafísica e linguagem abre e fecha o *De antiquissima*,

---

[54] *De ant.*, p.70 [96].
[55] *Risp. II*, p.167.
[56] *De ant.*, p.128 [286, 288]. Com magistral e eficaz reconstrução crítica, Badaloni insiste sobre o tema da *naturalezza* (com o qual conclui, não por acaso, o parágrafo dedicado por ele ao *De antiquissima*), ou de uma filosofia derivada da natureza, visto que do seu "fundo providente [...] ergue-se o campo da história" (BADALONI, N. *Introduzione a G. B. Vico*. Milano: Feltrinelli, 1961, p.354). O que autoriza, ainda que sem pretendê-lo, o retorno à significação tradicional da metafísica viquiana e à tese da continuidade entre a obra de 1710 e as posteriores edições da *Scienza Nuova.* Sobre o *verbum mentis* que atua como nexo originário em Deus e no homem veja AGRIMI, M. Et "factum" et "verum" cum "verbo" convertuntur. In: TRABANT, J. (org.). *Vico und die zeichen / Vico e i segni.* Atas do Congresso homônimo. Berlin, 23-25 setembro 1993. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1995, p.115-117, 125.

confirmando-se como núcleo fundamental de toda a filosofia viquiana, o coração de uma metafísica extraída de argumentos "acomodados à religião cristã"[57] e "ajustada à debilidade do pensamento humano. Essa não concede ao homem a possibilidade de conhecer todas as verdades, nem nega a ele a faculdade de poder conhecê-las; mas lhe consente só o aprendizado de algumas".[58] A filosofia de Vico não é, portanto, a repetição de uma especulação sobre o ser primeiro, mas persegue o duplo escopo de humilhar e exaltar o pensamento humano, constrangendo-o, nos seus limites, à confiança de imitar a ciência divina com a liberdade poética do fazer engenhoso.[59]

A mente humana remete à prática os temas e os problemas da gnosiologia. Mas falta ao discurso metafísico viquiano aquele caráter evolutivo de "*ars critica*" que permite compreender as modificações da *mens* humana em seu constitutivo devir histórico. O *facere* é uma construção de *fictiones* sem referências à história das relações com os conteúdos do seu mundo. O risco é o de rejeitar Descartes e, ao mesmo tempo, de permanecer fiel a um modelo de vida da *mens* coerente com uma arquitetura contemplativa que também a geometria sintética (não analítica) havia desconstruído detalhadamente em suas origens clássicas (aristotélicas) e em seus êxitos modernos, implícitos no fundamento teorético da gnosiologia racionalista. Como conciliar as duas perspectivas da ação e da contemplação, destinadas pelo pecado original a serem pensadas em termos de cisão no homem? Como pensar a identidade entre o início e o fim de um processo, entre a ordem divina e aquela humana histórica e vinculada à sua origem pela consciente irredutibilidade do corpóreo ao incorpóreo? A ciência a que a gnosiologia

---

[57] *Risp. I*, p.135.

[58] *De ant.*, p.130 [292].

[59] Desse ponto de vista me parecem pouco convincentes aquelas reconstruções (como as de SEMERARI, G. Sulla metafisica di Vico. *Quaderni Contemporanei*. G. B. Vico nel terzo centenario della nascita. Organização de Fulvio Tessitore. Salerno, vol. II, 1969, p.37-62) empenhadas em reiterar, da metafísica viquiana, exclusivamente o seu significado tradicional de "ciência do fundamento" (Ibid., p.39) identificada, sem mais, com a teologia (Ibid., p.40). O que leva a uma desvalorização da nova contribuição que a teoria do *ingenium* agrega ao *senso comune*, expressão, segundo aquela leitura equivocada, de "um ulterior aspecto do anistoricismo e do fideísmo de fundo da filosofia viquiana" (Ibid., p.47) e de uma metafísica presente na "forma ontologista (ou tendencialmente) do *De antiquissima*" e na "forma da filosofia do espírito da *Scienza Nuova*" (Ibid., p.56).

do *De antiquissima* se refere é plena de verdade, mas vazia de "certezas" morais. O único objeto que se pode determinar à luz do procedimento comparativo da faculdade engenhosa é aquele físico.

O fazer caracteriza-se como operação da mente que busca ordenar os elementos já existentes como imagens dos modelos divinos geradores. A medida do bem não introduz ainda uma reflexão sobre a moral, mas passa, também ela, pelo *verum-factum* que impõe um critério de verificação só mental: "o verdadeiro se converte no bom quando isso que é conhecido como verdadeiro retira o seu ser também da mente que o conhece".[60] Se a necessidade de um *Liber physicus* autônomo desaparece, já que o universo físico foi identificado distante do mundo da matemática e, simultaneamente, na complexa harmonia com a metafísica da *mens* humana, o livro terceiro do *De antiquissima* está ainda todo por escrever. Regulada sobre os discursos de metafísica com o intuito de alcançar a ideia da perfeição mental do sábio, a moral não tem ainda vida autônoma e certa, interditada, como está, pelo primado das questões gnosiológicas (da "faculdade própria do conhecer com certeza") repensadas a partir da conversão do *verdadeiro* com o *feito*. Esses dois termos correm ainda o risco de serem referidos aos motivos da certeza ontológica da *mens* incompreendida em sua fenomenologia (mesmo tendo os seus significados alterados em relação à solução cartesiana). O feito convergente com o verdadeiro não é ainda o seu tornar-se existência, mas o testemunho da produção da *mens*, um fazer abstrato, separado da datidade mundana, das *certezas* da experiência humana. Falta explicar, em suma, as responsabilidades do "fazer", do devir da ação, indiretamente emergidos como problemas insolúveis na parte final do *Lyber*, dedicado à "fortuna" no significado antigo de "bem" e à sua duplicidade (adversa ou favorável) no homem.[61]

Após o *De antiquissima*, ou melhor, após o *Liber metaphysicus*, transcorreram dez anos antes da transformação e da supradita conversão no *De uno*. Nele, o interesse metafísico é colocado em relação à realidade do direito e à *auctoritas*, que é o mundo do agir e do *certo*,

[60] *De ant.*, p.68, 70 [92]. Uma tensão entre "metafísica clássica" e "construtivismo da nova ciência" emerge da aguda reconstrução de CARILLO, G. *Vico:* Origine e geneaologia dell'ordine. Napoli: Editoriale Scientifica, 2000, p.52-55.
[61] Sobre o tema Cf. BADALONI, 2005, p.142-143.

parte do *verdadeiro*. Vico refuta, com isso, a falsa certeza do dado à luz da exigência de unificação do saber, que pressupõe outra forma de certeza capaz de fazer-se existência e objetivação do verdadeiro. Sem a certeza do feito, a verdade do fazer jamais se torna existência, unidade vital de ciência e consciência. Assim se consuma a relação do Vico "cartesiano" com o cartesianismo e as suas involuções lógicas dentro e fora da cultura italiana, coerentes integralmente com um modelo de verdade fechada na imediatidade do ser pensamento.

O passo seguinte está na leitura de Grócio, que introduz as questões do *direito natural das gentes* para encontrar o critério da *ordem* na nova conjugação de *verdadeiro* e *certo* que torna possível a trânsito do sujeito do pensamento para o mundo. Reconhecer esse aporte teórico significa reler o *De antiquissima*, para descobrir com os seus inevitáveis limites também as sutis coerências internas que, no *Diritto universale*, reaparecem documentadas pelo renovado interesse pelo *conato* como *força* metafísica útil à definição dos "brutos",[62] pelo nexo *scire-conscire* que, no *De constantia*, adquire a forma da *conscientia* de uma natureza humana compartilhada, além de estender o nexo *verum-factum* à *verum conformatio* a uma ordem conforme os temas da ética moderna, enquanto uma possível via de acesso à almejada *Scienza nuova* da história humana.

Também a evolução do discurso de metafísica contribui, pois, para colocar em crise o juízo restritivo sobre a gnosiologia incompleta e semicética de 1710, formulado na leitura neoidealista de Gentile e

---

[62] "Mas nós, na nossa metafísica, às coisas inanimadas e aos brutos havíamos denegado o esforço, o conato, e às razões físicas, que os físicos e os mecânicos chamam, com o vulgo, os esforços, os conatos dos corpos, nos opomos, dizendo serem eles movimentos simples, reportando o esforço, o conato só à mente, que, possuidora do livre-arbítrio, pode *substare*, subsistir potencialmente [...] e o movimento pode igualmente subsistir e estar no esforço, por isso, o *jus* natural primário não pode estender-se aos brutos, sentença com que parecem concordar os Latinos, que, com o nome de *brutum*, significavam qualquer coisa desprovida de força, *quidquid est sine vi*" (VICO, G. De universi iuris uno principio et fine uno (1720). In: ______. *Opere giuridiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1974, cap. LXXV, p.94. Para as referências ao texto latino veja a reimpressão anastática do exemplar conservado na *Biblioteca Nacional de Nápoles "Vittorio Emanuele III"* [segn. XIII B 62]: VICO, G. *De universi iuris uno principio et fine uno*. Organização de Fabrizio Lomonaco e apresentação de Fulvio Tessitore. Napoli: Liguori, 2007.

Croce (mesmo com posições claramente distintas e favoráveis, no primeiro, à autonomia do *De antiquissima*). É difícil sustentar que o *Liber metaphysicus* seja um momento de elaborações parciais dos temas depois redefinidos na *Scienza nuova*, uma incongruente justaposição de novidades geniais e incomodas velharias. A redução da obra a etapa de um único itinerário orientado teleologicamente à última fase provocou a transfiguração do horizonte especulativo de Vico e a perda do interesse pela sua *metafísica* dessubstanciada e conjugada com a referência moderna a uma "metafísica do gênero humano".

Tradução do italiano:
Sertório de Amorim e Silva Neto

Referências

Obras de Vico

VICO, G. *De Nostri Temporis Studiorum Ratione* (*De rat.*). Organização e introdução de Fabrizio Lomonaco. Napoli: Scripta Web, 2010.

VICO, G. *De Nostri Temporis Studiorum Ratione* (*De rat.*). Organização e introdução de Fabrizio Lomonaco. Napoli: Diogene, 2014.

VICO, G. De antiquissima italorum sapientia (*De ant.*). In: _____. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.55-130.

VICO, G. *Sull'antichissima sapienza degli italici* (*De ant.*). Organização e introdução de Fabrizio Lomonaco, apresentação de Fulvio Tessitore. Napoli: Scripta Web, 2011.

VICO, G. *Sull'antichissima sapienza degli italici* (*De ant.*). Organização e introdução de Fabrizio Lomonaco, posfácio de Claudia Megale. Napoli: Diogene, 2013.

VICO, G. Risposta del Signor Giambattista Di Vico nella quale si sciogliono tre opposizioni fatte da dotto Signore contro il primo libro "De antiquissima italorum sapientia" ovvero Metafisica degli antichissimi italiani tratta da' latini parlari (*Risp. I*). In: _____. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.132-144.

VICO, G. Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del "Giornale de' Letterati d'Italia" (*Risp. II*). In: _____. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.145-168.

VICO, G. Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo (*Vita*). In: _____. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.5-85.

VICO, G. *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo 1723-1728* (*Vita*). Organização Fabrizio Lomonaco, com Posfácio de Rosario Diana e contributo bibliográfico de Salvatore Principe. Napoli: Diogene Edizioni, 2012.

VICO, G. De universi iuris uno principio et fine uno (*De uno*). In: ______. *Opere giuridiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1974, p.17-345.

VICO, G. *De universi iuris uno principio et fine uno* (*De uno*). Reimpressão anastática do exemplar conservado na Biblioteca Nacional de Nápoles "Vittorio Emanuele III" [segn. XIII B 62]. Organização de Fabrizio Lomonaco e apresentação de Fulvio Tessitore. Napoli: Liguori, 2007.

Outras obras

ADAMO G. *De Antiquisima Italorum sapientia di Giambattista Vico*. Indici e ristampa anastatica. Firenze: Olschki, 1998.

AGRIMI, M. Et "factum" et "verum" cum "verbo" convertuntur. In: TRABANT, J. (org). *Vico und die Zeichen / Vico e i segni*. Atas do Congresso homônimo. Berlin 23-25 setembro de 1993. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1995, p.113-130.

BADALONI, N. *Introduzione a G. B. Vico*. Milano: Feltrinelli, 1961.

BADALONI, N. *Laici credenti all'alba del moderno.* La linea Herbert-Vico. Firenze: Le Monnier, 2005.

BOTTURI, F. *La sapienza della storia.* Giambattista Vico e la filosofia pratica. Milano: Vita e Pensiero, 1991.

CACCIATORE, G. *In dialogo con Vico.* Ricerche, note, discussioni. Organização de Manuela Sanna, Rosario Diana e Armando Mascolo. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2015.

CACCIATORE, G. L'ingeniosa ratio di Vico tra sapienza e prudenza. In: CANTILLO, C. (org.). *Forme e figure del pensiero*. Napoli: La città del sole, 2006, p.225-240.

CACCIATORE, G. Nuove ricerche sul "Liber Metaphysicus" di Giambattista Vico. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Napoli, v.XX, p.211-221, 1990.

CARILLO, G. *Vico:* Origine e geneaologia dell'ordine. Napoli: Editoriale Scientifica, 2000.

CERCHIAI, G. La natura integrale dell'uomo. Coscienza e facoltà nel "De antiquissima italorum sapientia". *Bollettino del Centro di Studi vichiani*, Roma, v.XL, n.1, p.93-113, 2010

CORSANO, A. *G. B. Vico*. Bari: Laterza, 1956.

DE GIOVANNI, B. "Facere" e "factum" nel "De antiquissima". *Quaderni Contemporanei*. G. B. Vico nel terzo centenario della nascita. Organização de Fulvio Tessitore. Salerno, vol. II, 1969.

DIANA, R. Depotenziamento del Cogito e disappartenenza dell'io: in margine al "De antiquissima". *Bollettino del Centro di Studi vichiani*, Roma, v.XL, n.1, p.115-124, 2010.

DONZELLI, M. *Natura e humanitas nel giovane Vico*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1970.

LACHTERMAN, D. Vico, Doria e la geometria sintetica. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Napoli, v.X, p.10-35, 1980.

LOLLINI, M. Vico e il pensiero dell'infinito. In: MATTEUCCI, G. (org.). *Studi sul De antiquissima Italorum sapientia di Vico*. Macerata: Quodlibet, 2002, p.49-68.

MAZZOLA, R. Vico e Zenone. In: SANNA, M.; STILE, A. (orgs.). *Vico tra l'Italia e la Francia*. Napoli: Guida, 2000, p.311-341.

MORRISON. J. C. Vico's Principle of Verum is Factum and the Problem of Historicism. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, v.XXXIX, n.4, p.579-595, 1978.

OTTO, S. *Sachkommentar zu Giambattista Vico "Liber metaphysicus"*. München: Verlag, 1985.

OTTO, S. *Giambattista Vico.* Lineamenti della sua filosofia. Tradução italiana de M. Romano e S. Caianiello. Napoli: Guida, 1992.

PINCHARD, B. Congruenza, schematismo, sintesi. Prospettive leibniziane intorno al criterio di verità secondo Giambattista Vico. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Roma, v.XX, p.141-156, 1990.

PIZZANI, U. Presenze lucreziane nel giovane Vico. In: AAVV. *Letterature comparate.* Problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore. Bologna: Pàtron, 1981.

PIZZANI, U. Le ascendenze classiche della psicologia vichiana nel "De antiquissima italorum sapientia" con particolare riferimento a Lucrezio. *Homo sapiens, homo humanus*, Firenze, v.II, p.151-169, 1991.

PIZZANI, U. Ancora sulla distinzione lucreziana fra animus e anima nell'interpretazione di G. B. Vico. *Vichiana*. Miscellanea di studi in memoria di Francesco Arnaldi. Napoli, vol. XIII, 1984.

PLACELLA, V. Mens hominibus a diis dari, indi, immitti dicebatur. Tentativo di restauro di un luogo del "De antiquissima Italorum sapientia". In: ______. *Dalla "cortesia" alla "discoverta del vero Omero".* Studi di critica e filologia italiana e umanistica (con un inedito di G.B. Vico). Città di Castello: Università degli studi di Perugia, 1979, p.135-140.

PLACELLA, V. Questioni ecdotiche relative al "De antiquissima" e alle due "Risposte" del Vico al "Giornale de' letterati d'Italia". In: ______. CACCIATORE, G.; STILE, A. (orgs.). *L'edizione critica di Vico:* bilanci e prospettive. Napoli: Guida, 1997.

ROSSI, Paolo. *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani.* Firenze: La Nuova Italia editrice, 1999.

SEMERARI, G. Sulla metafisica di Vico. *Quaderni Contemporanei.* G. B. Vico nel terzo centenario della nascita. Organização de Fulvio Tessitore. Salerno, v.II, p.37-62, 1969.

SANNA, M. Dallo scire al conscire: un moderno itinerario cognitivo. *Bollettino del Centro di Studi vichiani*, Roma, v.XL, n.1, p.79-90, 2010.

SANNA, M. Introduzione. In: VICO, G. *De antiquissima italorum sapientia*. Organização e tradução italiana de Manuela Sanna. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, p.XVII-XXXV.

SANNA, M. La métaphysique comme question de méthode. *Noesis*. La Scienza Nuova de Giambattista Vico. Organização de Andre Tosel. Nice, v.8, 2005. Disponível em: http://noesis.revues.org/index127.html. Acesso em: 30 março de 2006.

STILE, A. Polemiche relative al "De antiquissima italorum sapientia" 1711-1712. *Laboratorio dell'ISPF*, Napoli, v.III, n.2, 2006. Disponível em: www.ispf-lab.cnr.it/article/Testi_Ed_Critica_Polemiche_De_Antiquissima. Acesso em: 10 de abril de 2010.

STILE, A. Anatomia dell'anima: tra Malebranche e Vico. In: SANNA, M.; STILE, A. (orgs.). *Vico tra l'Italia e la Francia*. Napoli: Guida, 2000, p.261-286.

VITIELLO, V. Il medio assente. Sul concetto di verità nel "De antiquissima". In: MATTEUCCI, G. (org.). *Studi sul De antiquissima Italorum sapientia di Vico*. Macerata: Quodlibet, 2002, p.85-98.

VITIELLO, V. *Vico.* Storia, Linguaggio, Natura. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2008.

Com Vico nos “subterrâneos da alma”

Claudia Megale[*]

A “metafísica da mente” que se delineia no *De antiquissima* se abre para sugestões significativas que o leitor contemporâneo não pode ignorar. A definição de ânimo/alma – desenvolvida com minuciosas articulações –, em particular, chama a atenção dos “investigadores” do inconsciente e, *in primis*, de Carl G. Jung que fez de tal incindível binômio um dos arquétipos principais das suas teorias. Não se trata de forçar uma influência de Vico sobre o aluno de Freud e pai da psicologia analítica, mas demonstrar em que medida o filósofo napolitano, longe de ser o “antiquíssimo” adversário dos cartesianos de toda espécie, o acadêmico desafortunado, teórico de uma inédita *Scienza nuova*, foi, em vez disso, o fundador de muitas teorias que conheceram no *novecento* plena e autônoma elaboração.

O *Livro metafísico*, ao qual deveria se seguir um livro físico e outro moral – coisa que nunca aconteceu, já que Vico sentiu fortemente, após a elaboração da obra de 1710, a exigência de dedicar-se ao direito antes de ascender à questões relativas à história –, se propõe construir uma nova metafísica, desmontando as teses cartesianas. O *De antiquissima italorum sapientia* representa seguramente a continuação lógica do *De nostri temporis studiorum ratione*, oração inaugural de 1708 (publicada no ano seguinte) em que o pensador napolitano investiga um novo método de estudos que colocasse em relação o método dos antigos com aquele dos modernos:

[*] Pesquisadora doutora do *Dipartimento di Studi Umanistici* da *Università degli Studi di Napoli “Federico II”*.

> Discorrendo sobre isso confrontaremos as utilidades e desvantagens de um e de outro, buscaremos quais desvantagens nossas podem ser evitadas, e com que método, quais não se podem, e com quais desvantagens dos antigos são contrabalanceadas.[1]

Assim, ele formula sua *tópica* que deve preceder a critica: “se a crítica é a arte da oração verdadeira, a tópica é a arte da oração facunda”.[2] Portanto, embora o *De ratione* assinale o ponto de virada de uma posição substancialmente cartesiana à reconsideração do método indutivo baconiano (com a descoberta da categoria da “probabilidade” em oposição àquela da “necessidade”, do *verossímil* e do *senso comum* contra as proposições apodíticas da ciência tradicional), não realiza, ainda, uma verdadeira superação dos *eixos cartesianos*:

> O problema do *De ratione* diz respeito à inserção e à função da mente naquela mesma realidade (a natureza) e, antes de assumir a fisionomia de uma metafísica gnosiológica no *De antiquissima*, se coloca como questão de uma *ratio studiorum*, isto é, de um método que objetiva acertar diretamente as contas com a orientação cartesiana. No confronto entre a concepção viquiana decididamente humanística, mas não erudita, e aquela cartesiana mecanicista e geométrica, não está em pauta a contraposição de *scientia* e *humanitas*, mas uma problemática mais vasta, que diz respeito, “em geral, à questão da natureza mente e da sua atividade”.[3]

Se na *Oração* de 1708 o corpo é refletido como limite positivo da mente, bem no centro do *De antiquissima* está a *mens*:

> A mente é, para Vico, atividade, invenção, utilização do real; ela não pode dar-nos um quadro histórico do ser, porque também esse último, em seu aspecto metafísico, é atividade, é movimento. A mente, ao contrário, pode se inserir no movimento do ser, desfrutar da sua força, humanizá-lo.[4]

---

[1] VICO, G. *De nostri temporis studiorum ratione* (1709). Organização e introdução di Fabrizio Lomonaco. Napoli: ScriptaWeb, 2010, p.47; nova edição com organização e introdução de Fabrizio Lomonaco. Napoli: Diogene, 2014 (de agora em diante *De rat.*).
[2] *De rat.*, p.72-73.
[3] DONZELLI, M. *Natura e humanitas nel giovane Vico*. Napoli: Istituto Italiano per gli studi storici, 1970, p.101. Cf. BADALONI, N. *Introduzione a G.B. Vico*. Milano: Feltrinelli, 1961, p.327.
[4] BADALONI, 1961, p.327.

É na obra de 1710 que Vico se coloca o problema de uma *mens/anima*. Não por acaso, a abordagem *animus/anima* é seguida daquela bem mais articulada sobre a *mens* e as *facultates* que inauguram, após o *De ratione*, as reflexões sobre o sentido, a fantasia, a memória e o engenho; temas que entram no campo de interesse da psicanálise:

> Este interesse funda-se no fato de que, para Vico, os mitos e as representações fantásticas referem-se às origens e à realidade do mundo humano e não surgem de um processo racional. Consequentemente é possível pensar que, de um ponto de vista psicanalítico, as pesquisas e as teorias viquianas neste campo oferecem um material fecundo que confirma a teoria psicanalítica da arte e da religião, da sublimação e da repressão.[5]

Mas voltemos ao problema da alma. Muitos estudiosos concordam que nesse ponto do *De antiquissima* se abre aquele que se pode chamar o capítulo "antropológico" da obra, quase uma seção teórica autônoma, determinada certamente pelo fato de que, naqueles anos em Nápoles, vinham difundidas as doutrinas de Gassendi, empenhado na tentativa de "cristianizar" o atomismo epicurista-lucreciano, como o próprio Vico informa em sua *Autobiografia* a propósito da intensa difusão do epicurismo em Nápoles. Além disso, na visão unitária do *Liber metaphysicus*, o capítulo quinto perde o seu aspecto de intermediário antropológico e avança, a justo título, sobre a questão da *metafísica da mente*. A *mens* se faz *alma*, ou melhor, é a *alma*: "O pensamento depende do ânimo porque o pensamento humano muda segundo o estado de ânimo, e os homens pensam acerca das mesmas questões de diversos modos graça às suas diferentes paixões".[6] Observa bem Fabrizio Lomonaco quando, na *Introdução* ao texto, insiste na semelhança entre ânimo e *mens*:

> Num lugar intermediário entre o *De animo et anima* e o *De sensu*, a expressão *animi mens*, típica da psicologia lucreciana, permite retornar

---

[5] GRASSI, E. *Vico e l'umanesimo*. Milano: Guerini & Associati, 1990, p.139.
[6] VICO, G. De antiquissima italorum sapientia (1710). In: ______. *Opere filosofiche*. Organização di Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.108 (de agora em diante *De ant.*).

> sobre aspectos da atividade da *mens*, partindo da identificação, já para os antigos sábios itálicos, da *mens* como pensamento no *animus* e da convicção que tal *mens* fosse dada pelos deuses (*a diis dari*) ou por eles inserida (*immitta*).[7]

Reivindicando à antiga sabedoria itálica a distinção entre *animus* e *anima*, Vico, ainda nessa seção, joga com o duplo registro: aquele da pesquisa linguística-filológica e aquele da especulação metafísica, tendo presente sempre que os dois planos não estão afastados, pois – como se lê no *De Costantia Philologiae* – a filologia é "*nuova scientia (tentatur)*", considerando o seu enfoque sobre as palavras e o seu significado não literal. A filologia, de fato, "transmite a história explicando o significado de suas origens e os seus desenvolvimentos" e "já que as palavras correspondem às ideias das coisas, à filologia pertence principalmente o objetivo de compreender a história das coisas";[8] uma hermenêutica que vai além da interpretação e uma filologia que vai além do *certum* são as dimensões do *Liber metaphysicus* que permitirão ao filósofo napolitano discutir sobre metafísica a partir dos "subterrâneos da alma".

A posição polêmica nos confrontos com a *verdade primeira* cartesiana, vista sob essa perspectiva, adquire outra fisionomia. Vico, ao criticar o *Cogito ergo sum*, acentua o conceito de consciência, e também na mais feroz *diminutio* que, no *De antiquissima*, subscreve contra o filósofo francês, sustentando que um Sósia qualquer ("também o Sósia de Plauto levado a duvidar da existência de Mercúrio [...] consegue se acalmar com esta primeira verdade"[9]) não pode fazer senão reconhecer ali o primado da consciência como *autoconsciência*. Seguramente o erro de Descartes foi querer transformar a consciência em ciência e pretender legitimar sua verdade por meio de um salto lógico até Deus. Como observou Cassirer:

---

[7] LOMONACO, F. Introduzione. In: VICO, G. *Sull'antica sapienza degli italici*. Organização e introdução de Fabrizio Lomonaco, apresentação de Fulvio Tessitore. Napoli: ScriptaWeb, 2011, p.XXIX (nova edição com organização e introdução de Fabrizio Lomonaco, posfácio de Claudia Megale. Napoli: Diogene, 2013).
[8] VICO, G. Diritto universale. In: ______. *Opere giuridiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1974, p.387-388.
[9] *De ant.*, p.70-72.

> Descartes também aqui (no âmbito metafísico) não escapa, de fato, do cerco do *cogito sum* [...]. Para Descartes, não se trata de sair do cerco fechado do método também lá onde se dirigia ao ser absoluto e transcendente: já que, ao afirmar este Ser absoluto e transcendente, o submeteu às condições de seu conceito de verdade.[10]

Mas certamente o pai do racionalismo é muito mais "introspectivo" quanto parece em suas *Meditações*. Seja qual for o procedimento lógico, uma coisa é *certa*: Descartes parte da consciência da interioridade e Vico continua desde aqui confirmando isso que foi dito sobre ele: Vico o "filósofo da aurora" (Capograssi). A filosofia de Vico é interrogação do humano enquanto humano. O universal que há no individual permanece o objeto constante da sua investigação; a Vico não interessa a transformação lógica cartesiana; um *cogito* que é ciência não pode ser demonstrado, porque "*ter ciência* significa possuir o gênero, ou forma, do fazer-se da coisa" e da consciência não possuímos nem uma nem outra coisa. Para Vico, "O pensamento é um indício de que sou uma mente".[11]

A consciência do meu ser é autoconsciência e é isso que os latinos chamavam de *animus*, em sentido epicurista ou lucreciano, mas certamente existe em nós uma *anima* e um *animus* inseparáveis ("vivemos pela alma e sentimos com o ânimo"[12]). Podemos sentir somente se vivemos e sabemos viver se sentimos. A alma nos liga ao corpo, a um corpo que é limite positivo da mente; a alma está no coração e não no cérebro, é princípio da vida, da sensibilidade e das atividades espirituais enquanto constitui uma entidade em si.

Ainda que o tema da alma tenha sido enfrentado diretamente no *De antiquissima*, Vico já o havia percorrido desde a primeira *Orazione inaugurale*, colocando-se, enquanto estudioso cartesiano, a questão acerca da existência do mundo. A solução de Descartes não era suficiente. Um mundo que se materializa só após reconhecer uma ideia inata de Deus era um êxito extremamente redutor para o filósofo

[10] CASSIRER, E. *Dall'umanesimo all'Illuminismo*. Firenze: La Nuova Italia, 1995, p.276.
[11] *De ant.*, p.72, 74.
[12] *De ant.*, p.104.

que teria depois teorizado o *verum-factum*. Revolvendo a tradição aristotélico-escolástica, Vico atribui à alma a potencialidade (virtude) que ele chama *essência*. Para que as potencialidades se transformem em ato é necessário a *facultas*, "aquela facilidade pela qual a virtude se põe em ato",[13] ou seja, a facilidade do fazer, eis porque "a alma é a essência e a visão é o ato, que tem o sentido da visão como faculdade". Operando uma "revolução copernicana" a seu modo, antes de Kant, Vico dá à sensação um posto privilegiado fazendo dela uma faculdade da alma. Sentido, fantasia e intelecto não são momentos separados em sucessão cronológica, mas, enquanto expressões da criatividade humana, necessariamente enredados: "Se fosse só corpo, não pensaria, se só mente não entenderia". A imagem da *mens*/*anima* está presente na *Orazione I* de 1966: "Essa [alma] é a divina faculdade do pensamento [...] quanto várias, diversas e múltiplas são as suas funções, e grande a sua maleabilidade e força criadora".[14] A alma, assim apresentada, tem capacidade intelectual e energia vital, é uma *vis* que, segundo a *Orazione II*, deve ser controlada enquanto fonte também de paixões, uma alma suspensa entre a grandeza e a miséria. Naturalmente o seu significado conhece uma evolução na passagem das *Orazioni inaugurali* ao *Liber Metaphysicus* e à *Scienza Nuova*. O filósofo napolitano havia amadurecido o método e as teses sobre o novo "direito natural das gentes" que o levaram, em seguida, à definição da história como teologia civil raciocinada; um percurso que encontrará suas etapas de desenvolvimento, mas que seguramente destaca, em suas origens, a consciência viquiana do impossível conhecimento do ânimo.

O ânimo, nossa parte obscura, linguagem universal, poética e fantástica, "inconsciente coletivo" do primitivo é o paradigma que faz do filósofo napolitano um possível ponto de referência ideal da moderna psicologia profunda. Em uma contribuição de 1977, Emilia D'Antuono destacou o quanto Vico foi objeto de reflexões por parte de psicólogos e psicanalistas de variadas formações: "No que concerne à concretização do pensamento, Vico sustenta que é próprio das mentes primitivas, sempre por incapacidade de abstração, personificar: assim

---

[13] *De ant.*, p.112.

[14] VICO, G. Oratio I. In: ______. *Le Orazioni inaugurali. I-VI*. Organização e tradução italiana de G. Visconti. Bologna: Il Mulino,1982, p.78-79.

os universais fantásticos tornam-se pessoas míticas"[15]. Sintomático a esse propósito é o estudo de Jung sobre *Psicologia analitica e concezione del mondo*, no qual o psicólogo de Zurique esclarece que uma concepção do mundo não é *Weltanschauung* (que se traduz literalmente por "visão de mundo" e, assim, pressupõe já a posse de uma consciência própria dos povos evoluídos), mas *Atteggiamento*, ou seja, uma concepção do mundo seja consciente ou inconsciente. Para Jung, como para Vico, a consciência se faz: religiões, matrimônios e sepulturas, para usar o léxico viquiano, são a "massa psíquica hereditária" que Jung chama inconsciente coletivo: "Os conteúdos da nossa consciência são todos individualmente adquiridos".

A evolução do homem do estado primitivo àquele civil ocorre, para Vico, a partir propriamente de impulsos inconscientes. O medo do *bestione* diante do inexplicável trovão desenvolveu o sentido do sagrado entre as gentes primitivas, que, para defenderem-se do desconhecido, uniram-se em comunidade. É assim que, para o filósofo napolitano, que refuta a fé em um racionalismo *tout-court*, o *inconsciente* é *vis*, é força criadora engenhosa ou paixão da alma que impõe freios, mas, seguramente, obscura e inexplicável geradora de consciência; uma passagem em nada estranha a Jung, que escreveu:

> A mente dos primitivos criou ritos importantíssimos, destinados a gravar a passagem da infância à idade adulta. [...] O primitivo necessita, por razões das quais não está consciente, de satisfazer dessa maneira às exigências do arquétipo. [...] a potência do arquétipo [que] constringe o primitivo a agir contra a natureza para não ser presa dela. É este o início de toda civilização.[16]

O nexo Vico-Jung foi objeto de reflexão crítica nos estudos do psicólogo estadunidense James Hillman, que, no texto *Plotino, Ficino e Vico, precursore della psicologia degli archetipi*, apresentou a tentativa mais ampla de confronto dessas duas teorias. Como observa D'Antuono:

---

[15] D'ANTUONO, E. Su Vico e la psicologia moderna. *Bollettino del Centro di studi vichiani*, Napoli, vol.VII, p.180, 1977.

[16] JUNG, C. G. La dinamica dell'inconscio. In: ______. *Opere*. Torino: Boringhieri, 1976, v.VIII, p.402.

> Hillman vê em Vico um precursor de Jung em sentido geral, já que é enorme a incidência de Vico na definição de um método humanista, anticientificista e sobre a psicologia *Versthende* tal como desenvolvida por Dilthey, Cassirer, Jaspers, sem o que não é possível conceber a orientação junghiana.[17]

A aproximação de Vico com as modernas teorias psicológicas e psicanalíticas conhece uma primeira possível relação com Freud no que toca à teoria das produções fantásticas e outros mecanismos psíquicos fundamentais que, *ante litteram*, Vico teria intuído e desenvolvido em seus estudos sobre a natureza humana. Escreveu Cassirer:

> Na sua primeira tentativa sistemática de criar uma "lógica da imaginação" G. B. Vico se reportou ao mundo do mito. Falou de três idades, a idade dos deuses, dos heróis e do homem. [...] A humanidade, segundo ele, não podia começar com o abstrato e a linguagem racional.[18]

O teórico e historiador das "formas simbólicas" vê em Vico aquele que lançou as bases para uma "investigação filosófica sistemática da vida espiritual".[19] O filósofo napolitano, em pleno iluminismo, nota que existe algo para além do uso público de uma razão conceituadora. O seu *sapere aude* é uma viagem na obscuridade do humano; uma primeira viagem ao inconsciente do Polifemo, buscando decifrar sensações, medos e impulsos que alimentam uma "corpulentíssima fantasia", olho do engenho. O *bestione* primitivo vive uma profunda e inexplicável sensação de angústia que o conduz à constituição do seu mundo. Aqui emerge um Vico "existencialista" lido frequentemente em chave heideggeriana – como fica bem sublinhado com Ernesto Grassi –, que distingue a angústia existencial (heideggeriana) daquela biológica (viquiana) e investiga nos mitos e nos arquétipos o sentido da vida. Se os estudos de Grassi focam a contínua comparação entre as teorias viquianas e as várias correntes da sociologia e da psicologia moderna (a ponto de aproximar Vico de Weber, de Piaget, de Werner e de Freud), Hillman acentua a relação Vico-

---

[17] D'ANTUONO, 1977, p.180.
[18] CASSIRER, 1995, p.266.
[19] CASSIRER, 1995, p.266.

Jung em torno do conceito de *animus-anima*. O psicólogo estadunidense de matriz junghiana, completamente adverso à psicoanálise, retornando aos mestres italianos do Renascimento procura libertar o verdadeiro fundamento da psicoanálise – o coração e a alma – das armadilhas das nossas categorias contemporâneas: "O sábio, atento à alma, procura libertá-la do subjetivismo (a *minha* alma, o *meu* crescimento psíquico, os *meus* sentimentos, as *minhas* imagens) restituindo-a ao mundo de que foi banida desde os tempos de Descartes".[20] A alma é uma *perspectiva,*[21] uma janela por onde se vê o mundo interior. A psicologia significa "fazer alma", isto é, "um agir visando à diferenciação daquela zona intermediária que é precisamente um 'mundo imaginário'".[22] A alma se exprime pelas imagens. O trabalho de Hillman recebeu o nome de psicologia arquetípica ou politeísta: "o politeísmo psicológico não diz respeito ao culto, mas às atitudes, ao modo de ver e de dar uma locação às coisas"[23]. Escreveu Aldo Carotenuto:

> Hillman sustenta a necessidade de pesquisar na mitologia clássica o fundo arquetípico da psique ocidental. [...] Um evento psíquico qualquer necessita de uma atenta leitura. Ele representa uma fantasia arquetípica, uma história, e tem um significado que o situa em um mito mais do que em outro.[24]

De resto, o próprio Hillman, evocando o filósofo napolitano, observou:

> os mitos são *universais fantásticos*, disse Giambattista Vico, e podem reordenar a imaginação. Esses se tornam os novos universais da fantasia para uma psicologia arquetípica. [...] A fantasia é a força primordial da alma que tende a reportar cada coisa à sua condição primária [...] confabulando sobre a nossa vida segundo modelos que

[20] HILLMAN, J. *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*. Milano: Garzanti, 1993, p.8.
[21] HILLMAN, J. *Re-visione della psicologia*. Milano: Adelphi, 1983, p.14.
[22] CAROTENUTO, A. *Trattato di psicologia della personalità*. Milano: R. Cortina Editore, 1991, p.268.
[23] HILLMAN, J. Psicologia: monoteistica o politeistica? In: HILLMAN, J.; MILLER, D. *Il nuovo politeismo*. Milano: Edizioni di Comunità, 1983, p.123.
[24] CAROTENUTO, 1991, p. 272.

não podemos nem compreender com a nossa mente nem governar com a nossa vontade, mas que podemos somente amar com *amor fati.*[25]

A psicologia de Hillman é um *logos* da alma, ele mesmo a define, com terminologia viquiana, uma *devotio ad animan*. Ele recupera de Jung não só o conceito de realidade psíquica, mas dá um desenvolvimento original à teoria da alma própria do psicólogo de Zurique. Os termos *animus* e *anima*, presentes em Vico, correspondem respectivamente aos de psique e de natureza que encontramos nas teorias do próprio Jung (pelos quais os arquétipos são descobertos nos antigos mitos), e representam (como para Vico) a relação entre a consciência individual e a sociedade. Colocar a sede da alma no coração e não no cérebro, como havia decretado Descartes com a sua teoria sobre a *glândula pineal*, permite ao filósofo napolitano ligar a sua *anima-mens* ao mundo. A alma está, como para os antigos filósofos itálicos, ligada "ao corruptível organismo do corpo", às paixões que o homem experimenta só "em-situação": a alma sente, o ânimo vive. Todo ser humano – porque os brutos são privados de alma – tem em si um *animus* e uma *anima*: "Pois bem, aquele movimento másculo e vigoroso [...] foi chamado pelos latinos *animus*; chamaram alma, por sua vez, o movimento por assim dizer afeminado e passivo, presente no sangue do coração e das artérias".[26]

Em *Io e l'inconscio* de 1928, Jung dedica um capítulo aos temas *Anima e Animus*. "Nenhum homem de fato é tão viril a ponto de não ter em si nada de feminino. [...] No inconsciente do homem há uma imagem hereditária coletiva da mulher, com ajuda da qual compreende a essência da mulher". A *Anima-Animus* é vista como uma realidade autônoma, com uma vida própria, quase objetivada; percebida como destacada do corpo, a ela é atribuída a imortalidade:

A essência da psique se estende em categorias que vão muito além das nossas categorias intelectuais. A Alma contém não menos enigmas de quantos há no universo com suas galáxias. [...] a conclusão é de que a psique participa profundamente de uma espécie de realidade extra-

---

[25] HILLMAN, J. Sulla creatività psicologica. In: ______. *Il mito dell'analisi*. Milano: Adelphi, 1979, p.198.

[26] *De ant.,* p.104.

> espaço-temporal e vincula-se, assim, a isso que de modo inadequado e simbólico é dito "eternidade", o intelecto crítico não poderia contrapor-lhe outro argumento senão um científico *non liquet.*[27]

Para Jung, assim como para Vico, o problema do homem se coloca em termos de possibilidade e de risco: o objetivo do homem parece sempre mais o de constituir-se na unidade orgânica de todos os conteúdos psíquicos, de modo tal que o Eu se torna o centro de uma complexa esfera de relações dinâmicas com o inconsciente e desta esfera se arrisca em um processo contínuo de desenvolvimento.

O *Io e l'inconscio* representa a primeira tentativa de exposição completa e concisa daquele conjunto de hipóteses sobre a natureza, a estrutura e a dinâmica da vida psíquica, que Jung havia dado o nome de "psicologia analítica", nascida por volta de dezesseis anos antes, com a publicação de *Trasformazioni e simboli della libido*, que sai em 1912 e aparece, em 1952, em uma edição definitiva com o título *Trasformazioni e simboli della libido*, que marcou a ruptura definitiva com o seu mestre Freud. Já nos *Simboli*, o tema central, ainda que ligado a um riquíssimo material mitológico oriundo do patrimônio universal da humanidade, era o conceito de *individuação* enquanto meta do homem: um processo pelo qual, com operações complementares de diferenciação e de integração, a personalidade se constitui em um todo unitário e orgânico, e a esfera inconsciente se integra com aquela da consciência, permitindo ao indivíduo atingir uma plenitude de vida, de outro modo desconhecida.

Deve-se destacar, contudo, que o processo de individuação, central na teoria junghiana, tem por meta o desenvolvimento da personalidade: "O termo individuação pode então indicar apenas um processo psicológico que cumpre finalidades individuais dadas, ou seja, faz do homem aquele determinado ser singular que ele é".[28] O que muito se distancia das teorias viquianas que têm, em vez disso, o objetivo de traçar uma *natureza comum das nações*. O filósofo napolitano, diferentemente do psicólogo de Zurique, investiga o universal no mundo humano; a sua *nova filosofia* concebe as ideias só enquanto idealizações do homem na fadiga de sua história.

---

[27] JUNG, La dinamica dell'inconscio, op. cit., p.445.
[28] JUNG, C. G. L'Io e l'inconscio. In: ______. *Opere*. Torino: Boringhieri, 1976, v.VII, p.173.

A psicologia analítica é, em vez disso, uma teleologia da existência como investigação de um *principium individuationis*. A atividade simbólica caracteriza a vida psíquica do homem por meio da produção de imagens sintetizadoras que o inconsciente continuamente propõe à consciência, e essa, por sua vez, se submete ao trabalho de acolhimento, ao crivo crítico, à penetração e assimilação, em resposta à incessante atividade produtora dos símbolos. Resulta daí uma visão dinâmica da vida: a personalidade total vai se construindo como conjunto de relações entre o Eu e as formas estruturais do inconsciente, como também entre o Eu e os valores da realidade histórica. Nesse processo de *identificação* Jung dedica amplo espaço à sua teoria da alma:

> Para os efeitos da individuação, assim como é indispensável que alguém saiba distinguir-se disto que parece ser para si e para os outros, também o é a consciência do seu indivisível sistema de relações com o inconsciente, isto é, com a Alma, para poder distinguir-se dela.[29]

Uma alma que é, a seu modo, *vis* e que Jung exprime com o termo "energia do processo vital",[30] nascida de uma luta que se encadeia no subsolo. O que identifica os dois pensadores em um espaço de tempo de cerca de duzentos anos é certamente a concepção da alma estreitamente ligada ao corpo, uma janela, uma passagem para uma "quarta dimensão" de matriz neoplatônica. Como bem destacou Hillman, "contra o positivismo literário de Freud, Jung assume a tradicional posição neoplatônica".[31] *Animus* e *anima* representam, para ambos os pensadores, instâncias mais profundas, isto é, mais inconscientes da personalidade. Essa bipolaridade foi herdada da filosofia clássica, se considerarmos que, no antigo mito de Platão, é concebido um ser primordial que tem em si as características másculas e femininas. Comum aos dois é, portanto, o neoplatonismo de Ficino:

> Vico leu as traduções de Ficino como Jung, depois leu as traduções que Ficino fez de Sinésio. [...] Vico considerava Ficino com reverência,

[29] JUNG, L'Io e l'inconscio, op. cit., p.110.
[30] JUNG, L'Io e l'inconscio, op. cit., p.112.
[31] HILLMAN, 1993, p.13.

deplorando, na sua autobiografia, que no seu tempo os estudos sérios estivessem tão afastados do estilo de Marsilio Ficino.[32]

Para Vico, tal como para Ficino, a mente tem a sua morada na alma: uma convicção partilhada por Jung que trata de um *esse in anima.*[33]

O neoplatonismo viquiano, entretecido de tradição cristã, que sobrevive em todo o *De antiquissima*, contribui assim com a construção daquela "fenomenologia do indivíduo" que faz do filósofo napolitano um antecipador (mas sem "antecipações" abstratas) da "psicologia dinâmica", porque estuda a realidade da psique como *dýnamis*, movimento: evoca uma concepção do homem como ser em contínua evolução. O homem de Vico é o homem visado também por Jung, um indivíduo conciliado com o próprio passado e com o passado histórico da espécie, concretamente aberto ao mundo dos objetos externos e capaz de realizações interpessoais. Como escreveu Mario Trevi: "A 'história ideal eterna' do homem é a história do seu colóquio com a matriz inconsciente da qual perpetuamente emerge".[34]

Tradução do italiano:
Sertório de Amorim e Silva Neto

Referências

Obras de Vico

VICO, G. Oratio I (*Orat. I*). In: ______. *Le orazioni inaugurali, I-VI*. Organização e tradução italiana de G. Visconti. Bologna: Il Mulino, 1982, p.72-95.

VICO, G. *De nostri temporis studiorum ratione* (*De rat.*). Organização e introdução de Fabrizio Lomonaco. Napoli: Scripta Web, 2010.

VICO, G. *Sull'antichissima sapienza degli italici* (*De ant.*). Organização e introdução de Fabrizio Lomonaco, posfácio de Claudia Megale. Napoli: Diogene, 2013.

VICO, G. De antiquissima italorum sapientia (*De ant.*). In: ______. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.55-130.

---

[32] HILLMAN, 1993, p.23.
[33] JUNG, C. G. Tipi psicologici. In: ______. *Opere*. Torino: Boringhieri, 1976, v.VI, p.56-57, 62-63.
[34] TREVI, M. Introduzione. In: JUNG, C. G. *L'Io e l'inconscio*. Tradução italiana de A. Vita. Torino: Boringhieri, 1985, p.25.

VICO, G. Diritto Universale (*Du*). In: _____. *Opere giuridiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1974.

Outras obras

BADALONI, N. *Introduzione a G.B. Vico*. Milano: Feltrinelli, 1961.

CASSIRER, E. *Dall'umanesimo all'Illuminismo*. Firenze: La Nuova Italia, 1995.

CAROTENUTO, A. *Trattato di psicologia della personalità*. Milano: R. Cortina Editore, 1991.

D'ANTUONO, E. Su Vico e la psicologia moderna. *Bollettino del Centro di studi vichiani*, Napoli, v.VII, p.178-181, 1977.

DONZELLI, M. *Natura e humanitas nel giovane Vico*. Napoli: Istituto Italiano per gli studi storici, 1970.

GRASSI, E. *Vico e l'umanesimo*. Milano: Guerini & Associati, 1990.

HILLMAN, J. *Re-visione della psicologia*. Milano: Adelphi, 1983.

HILLMAN, J. *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*. Milano: Garzanti, 1993.

HILLMAN, J. Psicologia: monoteistica o politeistica? In: HILLMAN, J.; MILLER, D. *Il nuovo politeismo*. Milano: Edizioni di Comunità, 1983.

HILLMAN, J. Sulla creatività psicologica. In: _____. *Il mito dell'analisi*. Milano: Adelphi, 1979.

JUNG, C. G. Tipi psicologici. In: _____. *Opere*. Torino: Boringhieri, 1976, v.VI.

JUNG, C. G. L'Io e l'inconscio. In: _____. *Opere*. Torino: Boringhieri, 1976, v.VII.

JUNG, C. G. La dinamica dell'inconscio. In: _____. *Opere*. Torino: Boringhieri, 1976, v.VIII.

LOMONACO, F. Introduzione. In: VICO, G. *Sull'antichissima sapienza degli italici* (*De ant.*). Organização e introdução de Fabrizio Lomonaco, apresentação de Fulvio Tessitore. Napoli: Scripta Web, 2011.

TREVI, M. Introduzione. In: JUNG, C. G. *L'Io e l'inconscio*. Tradução italiana de A. Vita. Torino: Boringhieri, 1985, p.25.

Vico moderno além da modernidade

Rosario Diana[*]

A contribuição que aqui se apresenta tem certamente um título ambicioso, se não pretensioso. O objetivo perseguido é o de definir alguns aspectos da reflexão desenvolvida por Vico no *De antiquissima* (1710) – conservados depois também pelo Vico da *Scienza nuova* –, de evidenciar seus "excedentes" em relação ao tempo e às constelações de pensamento em que foram concebidos e, portanto (se a palavra não nos intimida muito), revelar sua "atualidade". Concentrar-se-á, então, no *Liber metaphysicus* – um texto que parece ser uma peça de arqueologia viquiana – buscando nele enuclear e vivificar aquelas potencialidades que podem, ainda hoje, solicitar eficazmente a teorização filosófica.

I

Um dos motivos, talvez dentre os mais significativos, que justificam a relevância concedida ao *De antiquissima* no complexo quadro da filosofia de Vico é o fato de que, nessa obra, se encontra mais amplamente definido e discutido o critério viquiano de verdade, fundado na reciprocidade de *verum* e *factum*, que – como o próprio autor nos informa – já havia sido enunciado em 1708, no *De ratione.*[1]

---

[*] Pesquisador do *Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno* (ISPF-CNR) de Nápoles, que atualmente abriga o *Centro di Studi Vichiani*. O capítulo propõe na parte central, com alguma leve modificação, um estudo publicado pelo autor há alguns anos: DIANA, R. Depotenziamento del cogito e disappartenenza dell'io. In margine al "De antiqüíssima". *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Roma, v.XL, n.1, p.115-124, 2010.

[1] "Podemos demonstrar as verdades geométricas por que as fazemos; se pudessemos demonstrar aquelas físicas, as faríamos [*geometrica demonstramus, quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus*]" (VICO, G. De nostri

A demonstração desse princípio é conduzida por Vico com o estilo típico de um pensamento relacional, que dialoga não só com uma "antiquissima" e *secreta* sabedoria itálica – uma ideia depois refutada,[2] "suplantada pelos inícios bestiais"[3] – e com a língua (aquela latina) na qual as gemas daquele saber estão depositadas e sedimentadas, mas também, e sobretudo, com Descartes, que é um importante interlocutor ideal de Vico sobre esses temas. O confronto do pensador napolitano com aquele francês não somente exibe e contrapõe diferentes concepções filosóficas, mas também duas diferentes e inconciliáveis modalidades do filosofar: a de Descartes, totalmente centrada no "lume natural" único do sujeito pensante, e aquela de Vico, aberta ao enfrentamento produtivo e atualizador dos saberes do passado e mesmo do presente, e pronta a acumular preciosas relíquias conceituais encontradas no curso da escavação semântica dos termos das línguas remotas.

Que Vico, ao postular a existência de uma "antiquíssima sabedoria dos itálicos", cedesse às lisonjas de um costume bastante difundido nos Séculos XVI e XVII, e que muitas etimologias suas fossem, para dizer o mínimo, arriscadas, são todas objeções legítimas que ajudam a contextualizar e conotar a especificidade de sua elaboração teórica; mas certamente não comprometem a natureza típica do filosofar viquiano, que prefere *encontrar* (ou ainda *imaginar encontrar*) os conceitos e os princípios em um diálogo constante com outros pensadores e, também, com saberes sem uma paternidade epônima (como aqueles dos itálicos, precisamente), em vez de *supô-los* decorrência de intuições

---

temporis studiorum ratione (1709). In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 2001, cap.IV, p.116-117). Esta auto-citação do *De ratione* encontra-se em: VICO G. *De antiquissima italorum sapientia* (1710). Organização e tradução italiana de Manuela Sanna. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, cap.III, p.54-55 (de agora em diante *De ant*).

[2] Sobre isto, ver as sintéticas e eficazes páginas de ROSSI, P. *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*. Firenze: La Nuova Italia, 1999, p.18 et. seq.

[3] SANNA, M. Introduzione. In: VICO G., *De antiquissima italorum sapientia.* Organização e tradução italiana de Manuela Sanna. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, p.XXI. Esse denso estudo introdutório de Sanna apresenta um mapa histórico-documental e teorético-problemático aprofundado do *De antiquissima* e, por isso, muito útil (p.XVII-XXXV). Para investigações temáticas sobre essa obra viquiana: OTTO, S.; VIECHTBAUERS, H. (orgs.). *Sachkommentar zu Giambattista Vico 'Liber metaphysicus'*. München: Fink, 1985; MATTEUCCI, G. (org.). *Studi sul 'De antiquissima italorum sapientia' di Vico*. Macerata: Quodlibet, 2002.

imediatas ou espontâneas, paridas na solidão por um engenho genial decidido a subtrair-se à cooperação alheia.[4] O Vico do *De antiquissima* não deixa dúvidas de que Descartes deve ser considerado “grandíssimo [*maximus*]”, seja “como metafísico” seja “como geômetra”,[5] mas não hesita, em seguida, com policiada e sutil ironia, lançar suas setas em direção àquele que, “grande estudioso de metafísica”,

> prescreve que quem deseja ser iniciado nos sagrados mistérios desta ciência deve se avizinhar dela em estado de castidade [*castum*], livre não só das persuasões ou, como se costuma dizer, dos prejulgamentos que desde a infância acolhemos por meio daqueles informantes enganosos que são os sentidos, mas também de todas as verdades que aprendemos das outras ciências.[6]

E em seguida, encalçando com respeitoso espírito polêmico, acrescenta:

> não podemos esquecer, quem inicia deve dispor-se a *escutar os metafísicos* [*ad audiendos Metaphysicos*] com mente reduzida ao estado

[4] Sobre estas questões, especificamente no *De antiquissima*, e para uma bibliografia relativa ao assunto indico: DIANA, R. Ragione narrativa ed elaborazione dialogica del sapere. L’autobiografia di Giambattista Vico e il suo contenuto problematico. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Roma, v.XXXIV, p.127-143, 2004. Sobre a natureza ficcional da referência de Vico à antiga sabedoria itálica insistem – como já havia feito Giovanni Gentile (GENTILE, G. *Studi vichiani*. Organização de V. A. Bellezza. Firenze: Sansoni, 1968, p.107; também na carta a Benvenuto Donati de 10 janeiro de 1936. In: GENTILE, G., DONATI, B. *Carteggio 1920-1943*. Organização de P. Simoncelli. Firenze: Le Lettere, 2002, p.65) – Enzo Paci (PACI, E. *Ingens Sylva*. Organização de V. Vitiello. Milano: Bompiani, 1994, p.61) e Nicola Badaloni (BADALONI, N. *Introduzione a G.B. Vico*. Milano: Feltrinelli, 1961, p.338). Como alternativa a esta famosa e plausível hipótese de leitura, deseja-se aqui acentuar – como feito já em outro lugar (DIANA, 2004, p.131 et. seq. e nota 56) – os motivos intrínsecos ao estilo do filosofar viquiano, que conduzem o autor do *De antiquissima*, no ato de fixar os alicerces do próprio pensamento, a pesquisar a relação (real ou imaginária) com um antiquíssimo saber. Para uma visão ampla e bem documentada sobre o *mito* do antigo saber dos itálicos: CASINI, P. *L’antica sapienza italica.* Cronistoria di un mito. Bologna: il Mulino, 1998; MAZZOLA, R. L’antica sapienza italica. In: ______. *Metafisica, Storia, Erudizione.* Saggi su Giambattista Vico. Firenze: Le Cáriti, 2007, p.205-220.
[5] *De ant.*, cap.IV, §1, p.66-67.
[6] *De ant.*, cap.I, §2, p.30-31.

> se não propriamente de *tabula rasa* [*tabula pura*], ao menos na forma de um *livro enrolado* [*libro involuto*], que depois se desembrulha ao raio de uma luz melhor.[7]

Escutar, assim, a voz dos outros pensadores, não servilmente, mas como quem *desembrulha um livro*, será no final o resultado da interação atenta e crítica entre o próprio pensamento autônomo e o longo e fadigoso estudo de *outros* livros. Em 1712, na segunda resposta às objeções levantadas ao *De antiquissima* pelo *Giornale de' Letterati d' Italia*, o ataque desferido nesse ponto a Descartes será frontal. Vico o contesta por ter omitido

> a lição dos outros filósofos ao professar que, com a força do lume natural, o homem pode saber tudo quanto outros souberam. E os jovens ingênuos caem no engano, porque a longa fadiga de muitíssimas lições molesta, e é grande o prazer da mente em prover-se com brevidade.[8]

O filósofo francês torna-se assim, para Vico, um péssimo exemplo para a juventude, já que legitima neles a indolência e endossa formas de um vazio narcisismo intelectual.

---

[7] *De ant.,* cap.I, §2, p.30-31. Os grifos são meus, exceto *tabula rasa*, que é de Manuela Sanna.

[8] VICO, G. Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VII del "Giornale de' Letterati d'Italia". In: ______. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.167 (de agora em diante *Risp. II*). Os três artigos do *Giornale* e as duas respostas de Vico estão agora reunidos em: STILE, A. Polemiche relative al De antiquissima italorum sapientia 1711-1712. *Laboratorio dell'ISPF*. Napoli, vol.III, n.2, 2006. Sobre a relação de Vico com Descartes, ver também: BOVÉ, P. A. Vico and Philological Criticism. In: ______. *A Poetry against Torture.* Criticism, History and the Human. Hong Kong: University Press, 2008, p.14 et seq. Naturalmente o *anticartesianesimo* de Vico, que "na primeira década do 700 em Nápoles [...] constituía uma posição seguramente heterodoxa em relação à ideologia dominante na classe dos intelectuais" (DE GIOVANNI, B. "Facere" e "factum" nel "De antiqüíssima". *Quaderni Contemporanei*. G. B. Vico nel terzo centenario della nascita. Organização de Fulvio Tessitore. Salerno, v.II, 1969, p.21), é muito mais rico e articulado e não se reduz somente às questões que aqui estamos colocando (para indicações bibliográficas atualizadas, indico: ARMANDO, D.; RICCIO, M. *Settimo contributo alla bibliografia vichiana 2001-2005*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, bem como os volumes precedentes da bibliografia viquiana publicados por outros estudiosos).

II

"*Verum et factum* [...] *convertuntur*":[9] o *incipit* do primeiro capítulo (portanto, do livro propriamente dito), que comumente é convertido numa fórmula, significa – como se sabe – que *verum* e *factum* estão, entre si, numa relação de reciprocidade, o que conduz à conclusão de que se pode conhecer completamente só isto que *se faz*, ou seja, isso de que se é causa, "causa verdadeira", definida por Vico, na primeira resposta ao *Giornale de' Letterati d' Itália* (1711), "aquela que, para produzir o efeito, não necessita de nada além".[10] Na segunda resposta, ele precisará que "*caussa*, na significação própria dos filósofos, significa 'coisa que faz'";[11] e o cerco se fecha com o ataque do terceiro capítulo do *De antiquissima*, no qual se lê que "provar uma coisa através das causas é o mesmo que fazê-la".[12] Se o conhecer e o fazer se identificam, então, entre o sujeito que conhece adequadamente e o próprio objeto subsiste uma relação intrínseca, já que o segundo é *interno* ao fazer do primeiro, que é a causa dele. Quando, ao contrário, o objeto é *externo* à ação do sujeito, esse tem dele um conhecimento somente parcial e circunscrito aos elementos exteriores, já que não é sua causa. Dito isso, é indubitável que Deus conhece "perfeitamente" todas as coisas, "porque é o fazedor de todas as coisas";[13] a ele corresponde, de fato, o *intelligere*, pois "recolhe todos os elementos de uma coisa com os quais exprime dela uma ideia perfeitíssima",[14] uma ideia, portanto,

---

[9] *De ant.*, cap.I, p.14. Sobre o *verum-factum* "antes" e "depois" de Vico: MONDOLFO, R. *Il "verum-factum" prima di Vico*. Napoli, Guida, 1969; CHILD, A. *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*. Napoli: Guida, 1970; NAVE, A. Il "verum-factum" vichiano tra filosofia scotistica e filosofia crociana. In: VERRI, V. (org.), *Vico e il pensiero contemporaneo*. Lecce: Milella, 1991, p.342-349; MARTIRANO, M. *Vero-fatto*. Napoli: Guida, 2007.

[10] VICO, G. Risposta del signor Giambattista di Vico nella quale si sciolgono tre opposizioni fatte da dotto signore contro il primo libro 'De antiquissima italorum sapientia' ovvero metafisica degli antichissimi italiani tratta da' latini parlari. In: ______. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.144 (de agora em diante *Risp. I*). Sobre o conceito viquiano de causa ver também: *Risp. I*, p.136.

[11] *Risp. II*, p.149.

[12] *De ant.*, cap.III, p.52-53.

[13] *De ant.*, cap.I, p.14-15.

[14] *De ant.*, cap I, p.14-15.

que não deixa espaço para qualquer resíduo de exterioridade ou lados obscuros desconhecidos e incognoscíveis. Ao homem, por sua vez, é consentido o "pensamento [*cogitatio*]",[15] que das coisas não feitas por ele pode "recolher" (*cogitare*, segundo a etimologia que o próprio texto oferece do termo latino) só os dados exteriores: "diríamos os *fenômenos*", para ceder, com Paci, à tentação de kantianizar Vico.[16] Vico escreve com transparente clareza:

> Deus recolhe todos os elementos das coisas, seja aqueles intrínsecos quanto os extrínsecos, porque os *contém* e é ele quem os dispõe; em vez disso, a mente humana, por que é limitada e *alheia a tudo aquilo que não é a própria mente*, não pode jamais reunir todos os elementos, mas é constrangida a contentar-se só com aqueles extremos. De sorte que a ela é concedido pensar [*cogitare*] as coisas, certamente não as compreender [*intelligere*].[17]

Só nas matemáticas o homem pode alcançar um conhecimento completo, semelhante àquele que Deus tem de todas as coisas, uma vez que aquelas ciências resultam de um processo de construção ideal integralmente atribuído ao fazer humano; no caso da aritmética e da geometria "a mente humana *contém em si* os elementos de verdade que está em condição de ordenar e compor".[18]

---

[15] *De ant.*, cap.I, p.16-17.

[16] PACI, 1994, p.62.

[17] *De ant.*, cap.I, p.16-17, grifos meus. Sobre tais questões, ver também: *De ant.*, cap.III, p.136-137 e cap.I, §1, p.18-19; *Risp. II*, p.156. Com eficiência Mark Lilla sintetizou assim este ponto: "Deus cria com elementos que ele mesmo contém dentro dele [...]. O homem é um ente criado, para quem todos os objetos criados por Deus são elementos externos, não internos" (LILLA, M. *Giambattista Vico:* the Making of an Anti-Modern. Cambridge-London: Harvard University, 1993, p.25). Sobre a distinção ontognoseológica entre Deus e o homem Cf. ROTENSTREICH, N. Between Partecipation and Constitution. In: OTTO, S.; VIECHTBAUERS, H (orgs.). *Sachkommentar zu Giambattista Vico 'Liber metaphysicus'*. München: Fink, 1985, p.87-97; CASTELLANI, C. Metafisica della mente e "verum-factum". Un confronto di Vico con Cartesio. In: KELEMEN, J.; PÁL, J. (orgs.), *Vico e Gentile*. Atas da Giornate di Studio sulla Filosofia Italiana. Roma, p.25-27 maggio 1994. Soveria Mannelli: Rubbettino, 1995, p.81 et seq.

[18] *De ant.*, cap.III, p.52-53, grifos meus; ver também: *De ant.*, cap.VII, p.114-115. Escreve de forma inequívoca Vico: "As matemáticas são as únicas ciências que induzem a verdade humana, porque unicamente elas procedem à semelhança da ciência de Deus" (*Risp. I*, p.135, grifos meus); Cf. também *Risp. I*, p.139 e *Risp. II*, p.156.

Do quanto aqui rapidamente examinamos, podemos concluir que, para Vico, tudo isso que, no mundo, ultrapassa os confins do *fazer* humano (os objetos da física, por exemplo[19]), permanece para ele irremediavelmente *estranho*: por maiores esforços que possa realizar, o conhecimento que obterá dessas coisas será sempre incompleto, cheio de névoas e obscuridade.

III

Temos agora elementos suficientes para concentrar nossa atenção sobre aquela operação que podemos definir como *despotencialização do cogito*, realizado por Vico contra Descartes.

Vimos que o princípio do *verum-factum* estabelece o critério de verdade em geral e de cognoscibilidade de um objeto, porém, ele regula do mesmo modo a atribuição do caráter de cientificidade de um saber: se conheço uma coisa por que a *faço*, ou seja, se sou dela a causa adequada, o saber que surgirá desta específica relação entre sujeito cognoscitivo e objeto conhecido será de natureza científica. Desse modo, como observamos um pouco antes a propósito da aritmética e da geometria, devemos concluir que "as ciências humanas são unicamente as matemáticas", enquanto somente essas "demonstram as causas",[20] todos os outros saberes "são *notícias não científicas*, ou certas por via dos signos indubitáveis, ou prováveis por força dos bons raciocínios, ou verossímeis pela conduta de potentes conjecturas".[21] Diferentemente do homem, Deus possui a ciência infinita do universo inteiro, a "verdade primeira", vale dizer, o "conjunto das causas, em que estão contidos todos os gêneros, ou seja, todas as formas com as quais são produzidos todos os efeitos". E propriamente "sobre a norma" dessa "verdade primeira" que está em Deus, que é Deus, "se devem medir [*metri*]", por comparação redutiva, as "verdades humanas".[22]

---

[19] *De ant.*, cap.VII, p.114-115.
[20] *Risp. II*, p.156.
[21] *Risp. II*, p.156, grifos meus.
[22] *De ant.*, cap.I, p.38-39; Cf. também *Risp. II*, p.156. Escreve oportunamente Paci: "Deus [...] é a verdade primeira, é [...] a norma do verdadeiro: a regra do conhecer humano" (PACI, 1994, p.64).

Tal abordagem, "conforme a religião cristã, que distingue a verdade divina da verdade humana e põe a ciência divina como regra daquela humana e não vice-versa", consente a Vico satisfatoriamente, abrigado de toda forma de ceticismo e de dogmatismo, considerar-se o fundador de "uma metafísica digna da humana limitação [*imbecillitate*], que certamente não permite ao homem alcançar todas as verdades, nem nega a ele conhecê-las absolutamente, apenas algumas".[23] A ciência própria do homem é, portanto, "filha do limite",[24] enquanto nasce "de uma imperfeição [*vicio*] da nossa mente, ou seja, da sua extrema limitação [*summa brevitate*] devida ao fato de que todas as coisas estão fora [*extra*] dela".

O conhecimento humano circunscreve assim o seu âmbito próprio em relação à impossibilidade da mente – "criação de Deus", como tal marcada "pela indeterminação e pela possibilidade"[25] – conter em si todas "as coisas que aspira [*affectat*] conhecer"[26]; se delimita e legitima ao mesmo tempo por meio de um exercício rigoroso e sempre vigilante, que podemos nomear de "redução validadora" e consiste em reconduzir a *hybris* cognoscitiva do homem dentro das fronteiras a ele efetivamente consentidas, no interior das quais somente é possível definir a natureza – além de verificar e eventualmente justificar as pretensões de verdade – dos saberes residuais que pertencem a ele. Com essa acurada contenção e redimensionamento das ambições

---

[23] *De ant*., *Conclusione*, p.142-143. Cf. também *Risp*. *II*, p.135. A "gnosiologia do *De antiquissima*" – observa para tal propósito, com recorte crítico, Mario Agrimi – indica a "fundação intencional de uma 'ciência humana', que claramente define as próprias fronteiras em relação ao 'ceticismo' e ao 'dogmatismo' […], abrindo criticamente o conhecimento somente aos reais saberes humanos que são os verossímeis e os prováveis" (AGRIMI, M. Et "factum" et "verum" cum "verbo" convertuntur. In: TRABANT, J. (org). *Vico und die Zeichen / Vico e i segni*. Atas do Congresso homônimo. Berlin 23-25 setembro de 1993. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1995, p.121 et seq.). Sobre o tema da metafísica a partir do tema da limitação/debilidade do homem, veja também as interessantes observações de CACCIATORE, G. Filosofia civile e filosofia pratica in Giambattista Vico. In: CACCIATORE, G.; MARTIRANO, M. (orgs.). *Momenti della filosofia civile italiana*. Napoli: Città nuova, 2008, p.39 et seq.

[24] CACCIATORE, G. Finito e infinito nella filosofia vichiana della storia. In: _____. *L'infinito nella storia.* Saggi su Vico. Napoli: Esi, 2009, p.9, 16 et seq.

[25] CACCIATORE, G. *Metaphysik, Poesie und Geschichte.* Über die Philosophie von Giambattista Vico, Berlin: Akademie Verlag, 2002, p.53.

[26] *De ant*., cap.I §1, p.26-27.

cognoscitivas do homem e com a atenção desperta pelo conceito de *limite do conhecimento*, Vico se inscreve, a pleno título, naquela florescente tradição moderna de reflexão gnosiológica que culminará com Kant, mas continuará também depois dele.

À luz das perspectivas teoréticas há pouco delineadas, o *cogito, ergo sum* de Descartes não podia ter credencial alguma para se apresentar como "verdade primeira", pois o fato do *eu penso* é, no máximo, o "sintoma [*techmerium*]",[27] "o signo indubitável do meu ser",[28] mas não é absolutamente nem a sua causa, nem a do "meu ser mente"[29] ou a do meu ser um *eu*; de modo que "não sendo causa do meu ser, não me inspira a ciência [nem] do ser",[30] nem da mente, e muito menos do *eu*. Desse modo, Vico *despotencializava* a presunçosa "verdade primeira" de Descartes deslocando-a da (pretensiosa) *ciência* à (efetiva) *consciência*, não só esclarecendo que

> conhecer [*scire*] significa [...] possuir o gênero ou a forma [*genus, seu formam*] com a qual uma coisa vem a ser; ao passo que, por outro lado, temos só consciência [*conscientia*] das coisas às quais não estamos em condição de demonstrar o gênero ou a forma,[31]

mas acrescentando também – com um golpe de machado, mortal segundo o intento do golpeador – que o cogito, na realidade, enquanto mera consciência do existir[32] de uma mente e de um *eu*, é "uma cognição vulgar" que não necessita, "para ser encontrada", da "reflexão de um assim tão grande filósofo" e, por isso, é de uma

---

[27] *De ant.*, cap.I, §2, p.36-37.
[28] *Risp. I*, p.135.
[29] *De ant.*, cap.I, §2, p.36-37.
[30] *Risp. I*, p.135.
[31] *De ant.*, cap.I, §2, p.32-35.
[32] Na primeira *Risposta* Vico explica que o *cogito, ergo sum* cartesiano deveria ser traduzido utilizando o verbo *existir* e não *ser*, assim: *penso, logo existo* e não *penso, logo sou*. Isto porque "existir [*esistere*] não soa senão como *esserci*, *esser sorto*, *star sovra* [...]. Isto que surgiu [è *sorto*], surge de alguma outra coisa [...]. O subjugar [*sovrastare*] afirma outra coisa, que está sob [*sotto*]" (*Risp. I*, p.143; Cf. também *Risp. II*, p.158-159). Ao homem, por sua vez, é próprio o *existir* e não o *ser*, pois a sua natureza é a de um atributo. O *ser* diz respeito só a Deus, que tem estatuto de substância e, por isso, em absoluta autossuficiência ontológica, "sustenta, mantém, contém tudo; dele tudo parte, para ele tudo retorna" (*Risp. I*, p.144).

banalidade tal que nela "pode incorrer qualquer um, até mesmo um iletrado como Sósia".[33]

IV

A despotencialização do *cogito* cartesiano, sua redução de ciência a consciência, podia ser colocada como problema e obter a solução que indicamos, porque Vico adotava um critério de verdade e de cientificidade fundado sobre o *fazer*, profundamente diferente daquele de Descartes centrado sobre a *clareza* e a *distinção* das ideias.[34] Além disso, o princípio viquiano do *verum-factum* tornava imediatamente patente uma condição originária do *eu*, que em Descartes se desvelava só por meio da ideia inata de um ser infinito, cuja presença na mente de um ente finito como o homem não podia se justificar baseada exclusivamente na capacidade ideativa desse último, mas devia remeter a uma causa externa a ele e ontologicamente superior.

A condição originária que Vico – no confronto com Descartes mediado pelo *verum-factum* – colocava diretamente diante dos seus olhos, dos seus introlocutores e dos nossos reside integralmente na consciência de que o *eu*, o eu que pensa, não *fez* a si e nem os próprios

[33] *De ant.*, cap.I, §2, p.32-35. A referência é ao *Amphitruo* plautino e ao personagem Sósia, servo de Anfitrião. Sósia, levado a duvidar da própria identidade pessoal por Mercúrio – plantando-se, com as semelhanças do servo, diante da casa do seu senhor em Tebas, a fim de consentir a Júpiter (nas vestes do dono da casa, por sua vez) de possuir tranquilamente Alcmena, que estava prometida a Anfitrião –, se livra do embaraço ao final de um interessante diálogo com o *deus enganador* afirmando autodefensivamente: "Mas quando penso nisso, não tenho dúvida de que sou aquilo que sempre fui [*sed quom cogito, equidem certo idem sum qui semper fui*]" (PLAUTO, T. M. *Anfitrione*. Tradução italiana de M. Scàndola. Milano: Rizzoli, 2002, v.447, p.142-143).

[34] Se é verdade, como quer Vico, que as "coisas humanas" estão dominadas pelo "capricho, temeridade, oportunismo, fortuna" (*De ant.*, cap.VII, §4, p.120-121), não é possível não compartilhar aqui das rigorosas observações di Fulvio Tessitore, quando – iluminando outros aspectos cruciais do dissídio metodológico de Vico com Descartes – escreve que "proceder com o método das ideias claras e distintas em um mundo do qual não são conhecidos os bem numerosos elementos e suas conexões [...], significa desligar o método da vida das coisas, quer dizer, realizar um exercício de lógica silogística vão, sem condições de assegurar a certeza do conhecimento [...], à qual serve, ao mesmo tempo, a investigação [...] e o juízo" (TESSITORE, F. Senso comune, teologia della storia e storicismo in Giambattista Vico. In: ______. *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, p.17).

atos, não é causa *sui* nem mesmo desses últimos, e, portanto, ignora as modalidades da própria formação e da formação deles: é "sempre inferior ao conhecer",[35] mesmo em relação àquilo que lhe diz respeito mais proximamente.

> Por mais que o cético esteja consciente de que pensa [escrevia Vico referindo-se aos céticos, mas a afirmação valeria também para quem não era e não é cético], ignora as causas do pensamento, quer dizer, o modo como o pensamento se forma.[36]

E continuava, adiante, explicando que embora o pensar ofereça a consciência de ser uma mente, todavia, "o pensar não é a causa do meu ser mente, mas só o sintoma [*techmerium*]".[37]

Esse é o momento de retomar a constatação, feita mais acima, segundo a qual sobre tudo isso que extrapola o espaço circunscrito ocupado pelo fazer humano pesa uma incancelável hipoteca de estranhamento e de precária e incompleta cognoscibilidade.

O *eu*, com o qual o indivíduo afirma, em síntese, a si próprio frente ao mundo e diante do *tu*, com o qual diferencia o mundo próprio daquele alheio mediante a rememoração autobiográfica – como faz Sósia ante o impostor Mercúrio –, e a *mente* (não imêmore do corpo), como aquele complexo de funções em que o homem, com decidida convicção, tende a definir o seu núcleo mais autêntico, devem juntos reconhecer que, mesmo construindo-se e modificando-se no curso da sua história, originalmente não são *feitos* por si mesmos: nisso experimentam o próprio limite originário incontornável. O eu e a mente, que até pensam o *verum-factum* e a inteira topografia do *fazer* humano (disto que pode ser ali incluído e disto que deve ser excluído, bem como as consequências que derivam dessas operações), sabem que devem se colocar fora disso e se encontrar naquela situação de *estranhamento* – partilhada por tudo o que não é *feito* pelo homem – que no caso deles torna-se ainda mais penetrante e definitivamente

[35] VITIELLO, V. Il medio assente. Sul concetto di verità nel "De antiquissima". In: ______. *Vico.* Storia, linguaggio, natura. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, p.47.
[36] *De ant.*, cap.I, §2, p.34-35.
[37] *De ant.*, cap.I, §2, p.36-37.

único em razão da *vizinhança* extrema que têm com o homem: que sente fortemente que o eu e a mente pertencem a ele mais do que qualquer outra coisa e, ao mesmo tempo, lhe são estranhos em sua origem. Com base no ensinamento viquiano do *De antiquissima* – texto não mais "menosprezado"[38] há muito tempo, mas certamente dotado, ainda hoje, trezentos anos depois da publicação, de uma surpreendente vitalidade, rica de estímulos para a reflexão filosófica –, a condição do *eu*, que se percebe simultaneamente *próprio* e *estranho a si*, parece poder se encerrar na fórmula da "desapropriação do eu". Trata-se de um paradigma teorético interpretativo que pode gerar bons frutos.

V

Podem talvez parecer *arriscadas* as simples *aproximações* que estou para propor. Certamente, necessitam de pesquisas e aprofundamentos ulteriores. Mas, para quem pratica uma disciplina como a filosofia, que nos habituou ao frequente excedente cronotópico do pensamento em relação ao contexto histórico-cultural no qual ele se originou (um excedente que se verifica sempre com prudência e sensibilidade por causa das diferenças), não seria igualmente arriscado notar as vizinhanças, as afinidades, mesmo que aparentemente insólitas, e não as assinalar adequadamente?

Dito isso, gostaria de ressaltar como o iato intransponível – estabelecido por Vico contra Descartes – entre a *propriedade de si* e a *alienação de si*, a partir do qual se afirma que o eu pode ter consciência de si, mas não pode conhecer-se porque não *fez a si mesmo*, se propõe novamente *mutatis mutandis* também nas filosofias da mente contemporâneas e nas pesquisas mais recentes das neurociências, nas quais é difusa a

[38] É a expressão usada por Mario Papini no início de um estudo de 1991 sobre o *De antiquissima*, no qual, com entusiasmo profético – apoiado em razões compartilhadas, mas diversas daquelas aqui indicadas e desenvolvidas –, se dizia "convicto de que os anos 90" do século passado teria visto "uma formidável recuperação do até agora desconhecido *De antiquissima italorum sapientia*. Esta fascinante redescoberta" teria acontecido "não somente no âmbito circunscrito da hermenêutica viquiana", mas também "no teatro muito mais vasto da história do pensamento filosófico e científico da inteira idade barroca" (PAPINI, M. Opzione barocca per il "De antiquissima". In: VERRI, V. (org.). *Vico e il pensiero contemporaneo*. Lecce: Milella, 1991, p.352).

ideia de uma insolúvel "tensão" entre "imagem manifesta" do eu – aquela resultante da experiência introspectiva realizada *em primeira pessoa* – e "imagem científica" do *eu* – aquela que se busca adquirir por meio da investigação objetiva conduzida *em terceira pessoa*. "Aquele eu de que temos experiência pela introspecção [escrevem Michele Di Francesco e Massimo Marraffa] é talvez a coisa que *nos é mais familiar* [...] (ou assim nos parece)". Todavia, continuam, "parece, a um olhar objetivo, como o produto de dinâmicas, a maior parte delas, que nos são estranhas e desconhecidas, e que escapam ao nosso domínio".[39]

Mas também no plano da interpretação literária, o paradigma teorético da *desapropriação do eu* – de um eu que não se conhece e não *se põe*, mas *se encontra* – assim como se buscou delinear *em* Vico e *com* Vico, pode ser bem demonstrado.

A segunda *associação* é aquela com Samuel Beckett, escritor e dramaturgo irlandês, autor do estudo *De Dante a Bruno, de Vico a Joyce* publicado em 1929, em uma coletânea de escritos em defesa do *Work in Progress* (*Finnegan's Wake*) de Joyce[40]. Já naquele tempo, Beckett conhecia bem o italiano, portanto, é muito provável que, para preparar esse seu trabalho de juventude, tivesse lido diretamente em italiano seja a *Scienza nuova* – que em 1929 não havia sido ainda traduzida para o inglês – seja a monografia crociana de 1911[41] sobre Vico, da qual, no entanto, havia sido publicada uma tradução em 1913 por Collingwood.[42] Não é, contudo, desse estudo beckettiano que nos ocuparemos agora. A intimidade e o estranhamento do eu em relação a si mesmo parece poder ser vislumbrada, sobretudo, em alguns daqueles brevíssimos trabalhos teatrais que Beckett mesmo

[39] Cf. DI FRANCESCO, M.; MARRAFFA, M. Introduzione. Il soggetto e l'ordine del mondo. In: DI FRANCESCO, M.; MARRAFFA, M. (orgs). *Il soggetto.* Scienze della mente e natura dell'io. Milano: Mondadori, 2009, p.4.

[40] JOICE, J. *Our Exagmination Round His Factification for Incamination of Work in Progress*. Paris: Shakespeare and C., 1929; também publicado em versão italiana: JOICE, J. *Introduzione a 'Finnegan's* Wake'. Tradução italiana de F. Saba Sardi. Milano: Sugar, 1964.

[41] CROCE, B. *La filosofia di G.B. Vico*. Bari: Laterza, 1911. Sobre Beckett leitor de Vico e de Croce: BATTISTINI, A. Beckett e Vico. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Napoli, v.V, p.78-86, 1975, em particular p.81 et seq.

[42] CROCE, B. *The Philosophy of G.B. Vico*. Tradução inglesa de R. G. Collingwood. London: Howard Latimer, 1913.

chamou de "*dramatículos*", neologismo usado pelo escritor irlandês como subtítulo de uma *pièce* de 1965, *Vai e vem,*[43] e no título de uma coletânea de textos teatrais publicados em Paris, no ano de 1982.[44]

Gostaria de concentrar a atenção sobre três *dramatículos*, a saber, *Essa época* (1974), *Balanço* (1981), *Improviso de Ohio* (1981).[45] O tema que os conecta é aquele da lembrança. Certamente, aqui não se quer sustentar que Beckett os tivesse escrito pensando em Vico, mas só que o paradigma da *desapropriação do eu* – elaborado a partir e com a involuntária cumplicidade da reflexão viquiana – nos oferece um instrumento interpretativo eficaz para esses três textos teatrais de não fácil decifração. Isso que ao final do nosso discurso torna interessante esses três microdramas, se podemos assim traduzir a palavra *dramatículos*, é a duplicação e a exteriorização do eu cindido do personagem. Em *Essa época*, por exemplo, em cena se vê, a cerca de três metros de altura, só o vulto decrépito e emoldurado por longos cabelos brancos do protagonista – que é denominado o *Ouvinte*. Três autofalantes, um à direita, outro à esquerda e um sobre o *Ouvinte*, contam com a voz do *Ouvinte* gravada, em uma ordem sequencial que se modifica no curso do espetáculo, momentos da vida jovial, madura e velha do protagonista, que permanece imóvel por toda a breve duração do espetáculo, limitando-se a abrir e a fechar os olhos segundo as indicações da didascália e a respirar sonoramente, mas só em certos momentos. Em *Balanço*, uma mulher, sentada numa cadeira de balanço não impulsionada por ela, escuta sua voz gravada narrando momentos de sua vida passada. No início, e por três vezes no curso do texto, a mulher ativa a voz gravada com a deixa: "Ainda". Nessas duas *pièces*, a voz está gravada: um instrumento dramatúrgico que Beckett – com objetivos de duplicação egóica e de multiplicação da identidade, sobre os quais não podemos delongar – havia já experimentado pioneiramente em 1958, no *A última gravação de Krapp,*[46] em que se utilizou de um gravador, inventado há pouco.

---

[43] BECKETT, S. *Teatro completo. Drammi. Sceneggiature. Radiodrammi, Pièces televisive*. Organização de P. Bertinetti, tradução italiana de C. Fruttero. Torino: Einaudi-Gallimard, 1994, p.407-413.

[44] BECKETT, S. *Catastrophe et autres dramaticules*. Paris: Minuit, 1982.

[45] Cf. BECKETT, 1994, p.439-449, 489-499, 501-507.

[46] Cf. BECKETT, 1994, p.179-191.

Em *Improviso de Ohio*, por sua vez, o eu duplicado toma forma de um personagem (*Leitor*) em tudo e por tudo semelhante (velhice, longos cabelos brancos, vestes, contornos da face) ao verdadeiro, silencioso protagonista: também aqui o *Ouvinte*. Sentados os dois numa mesa, o *Leitor* lê em um velho livro a história pessoal do *Ouvinte* e esse ativa a leitura batendo com os dedos sobre a mesa.

Muitos outros temas se poderiam seguir por certo nesses três microdramas. Parece, contudo, que nesses trabalhos teatrais do último Beckett – o da rarefação dos meios dramatúrgicos, da sua redução ao essencial – o nexo estrutural, feito da vizinhança e difração entre o personagem e sua voz gravada, entre o *Ouvinte* e a sua duplicação em *Leitor*, converge com o discurso que até aqui se pretendeu desenvolver e pode oferecer ocasiões ulteriores de investigação à luz do dispositivo conceitual que Vico, a propósito do eu como consciência, elaborava no *De antiquissima* em dissídio com Descartes.

Tradução do italiano:
Sertório de Amorim e Silva Neto

Referências

Obras de Vico

VICO, G. De nostri temporis studiorum ratione (*De rat.*). In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.87-215.

VICO G. *De antiquissima italorum sapientia* (*De ant.*). Organização e tradução italiana de Manuela Sanna. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

VICO, G. Risposta del Signor Giambattista Di Vico nella quale si sciogliono tre opposizioni fatte da dotto Signore contro il primo libro "De antiquissima italorum sapientia" ovvero Metafisica degli antichissimi italiani tratta da' latini parlari (*Risp. I*). In: ______. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.132-144.

VICO, G. Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del "Giornale de' Letterati d'Italia" (*Risp. II*). In: ______. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.145-168.

Outras obras

AGRIMI, M. Et "factum" et "verum" cum "verbo" convertuntur. In: TRABANT, J. (org). *Vico und die Zeichen / Vico e i segni*. Atas do Congresso homônimo. Berlin 23-25 setembro de 1993. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1995, p.113-130.

ARMANDO, D.; RICCIO, M. *Settimo contributo alla bibliografia vichiana 2001-2005*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2008.

BADALONI, N. *Introduzione a G.B. Vico*. Milano: Feltrinelli, 1961.

BATTISTINI, A. Beckett e Vico. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Napoli, v.V, p.78-86, 1975.

BECKETT, S. *Teatro completo. Drammi. Sceneggiature. Radiodrammi, Pièces televisive*. Organizaçõa de P. Bertinetti, tradução italiana de C. Fruttero. Torino: Einaudi--Gallimard, 1994, p.407-413.

BECKETT, S. *Catastrophe et autres dramaticules*. Paris: Minuit, 1982.

BOVÉ, P. A. Vico and Philological Criticism. In: ______. *A Poetry against Torture.* Criticism, History and the Human. Hong Kong: University Press, 2008.

CACCIATORE, G. Filosofia "civile" e filosofia "pratica" in Giambattista Vico. In: CACCIATORE, G.; MARTIRANO, M. (orgs.). *Momenti della filosofia civile italiana*. Napoli: Città nuova, 2008.

CACCIATORE, G. Finito e infinito nella filosofia vichiana della storia. In: ______. *L'infinito nella storia*. Saggi su Vico. Napoli: Esi, 2009, p.7-24.

CACCIATORE, G. *Metaphysik, Poesie und Geschichte.* Über die Philosophie von Giambattista Vico. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

CASINI, P. *L'antica sapienza italica.* Cronistoria di un mito. Bologna: il Mulino, 1998.

CASTELLANI, C. Metafisica della mente e "verum-factum". Un confronto di Vico con Cartesio. In: KELEMEN, J.; PÁL, J. (orgs.), *Vico e Gentile*. Atas da "Giornate di Studio sulla Filosofia Italiana". Roma, 25-27 maggio 1994. Soveria Mannelli: Rubbettino, 1995.

CHILD, A. *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*. Napoli: Guida, 1970.

CROCE, B. *La filosofia di G.B. Vico*. Bari: Laterza, 1911.

CROCE, B. *The Philosophy of G.B. Vico*. Tradução inglesa de R. G. Collingwood. London: Howard Latimer, 1913.

DE GIOVANNI, B. "Facere" e "factum" nel "De antiquissima". *Quaderni Contemporanei*. G. B. Vico nel terzo centenario della nascita. Organização de Fulvio Tessitore. Salerno, vol. II, 1969.

DI FRANCESCO, M.; MARRAFFA, M. Introduzione. Il soggetto e l'ordine del mondo. In: DI FRANCESCO, M.; MARRAFFA, M. (orgs). *Il soggetto.* Scienze della mente e natura dell'io. Milano: Mondadori, 2009.

DIANA, R. Ragione narrativa ed elaborazione dialogica del sapere. L'autobiografia di Giambattista Vico e il suo contenuto problematico. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Roma, v.XXXIV, p.127-143, 2004.

DIANA, R. Depotenziamento del "cogito" e "disappartenenza" dell'io. In margine al "De antiquissima". *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Roma, v.XL, n.1, p.115-124, 2010.

GENTILE, G. *Studi vichiani*. Organização de V. A. Bellezza. Firenze: Sansoni, 1968.

GENTILE, G.; DONATI, B. *Carteggio 1920-1943*. Organização de P. Simoncelli. Firenze: Le Lettere, 2002.

JOYCE, J. *Our Exagmination Round His Factification for Incamination of Work in Progress*. Paris: Shakespeare and C., 1929.

JOYCE, J. *Introduzione a 'Finnegan's Wake'*. Tradução italiana de F. Saba Sardi. Milano: Sugar, 1964.

LILLA, M. *Giambattista Vico:* the Making of an Anti-Modern. Cambridge-London: Harvard University, 1993.

MARTIRANO, M. *Vero-fatto*. Napoli: Guida, 2007.

MATTEUCCI, G. (org.). *Studi sul 'De antiquissima italorum sapientia' di Vico*. Macerata: Quodlibet, 2002.

MAZZOLA, R. L'antica sapienza italica. In: _____. *Metafisica, Storia, Erudizione.* Saggi su Giambattista Vico. Firenze: Le Cáriti, 2007, p.205-220.

MONDOLFO, R. *Il "verum-factum" prima di Vico*. Napoli, Guida, 1969.

NAVE, A. Il "verum-factum" vichiano tra filosofia scotistica e filosofia crociana. In: VERRI, V. (org.). *Vico e il pensiero contemporaneo*. Lecce: Milella, 1991.

OTTO, S.; VIECHTBAUERS, H. (orgs.). *Sachkommentar zu Giambattista Vico 'Liber metaphysicus'*. München: Fink, 1985.

PACI, E. *Ingens Sylva*. Organização de V. Vitiello. Milano: Bompiani, 1994.

PAPINI, M. Opzione barocca per il "De antiquissima". In: VERRI, V. (org.). *Vico e il pensiero contemporaneo*. Lecce: Milella, 1991.

PLAUTO, T. M. *Anfitrione*. Tradução italiana de M. Scàndola. Milano: Rizzoli, 2002.

ROSSI, P. *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*. Firenze: La Nuova Italia, 1999.

ROTENSTREICH, N. Between Partecipation and Constitution. In: OTTO, S.; VIECHTBAUERS, H (orgs.). *Sachkommentar zu Giambattista Vico 'Liber metaphysicus'*. München: Fink, 1985, p.87-97.

SANNA, M. Introduzione. In: VICO G. *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*. Organização e tradução italiana de Manuela Sanna. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, p.17-35.

STILE, A. Polemiche relative al De antiquissima italorum sapientia 1711-1712. *Laboratorio dell'ISPF*, Napoli, v.III, n.2, 2006. Disponível em: www.ispf-lab.cnr.it/article/Testi_Ed_Critica_Polemiche_De_Antiquissima. Acesso em: 10 de abril de 2010.

TESSITORE, F. Senso comune, teologia della storia e storicismo in Giambattista Vico. In: _____. *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2002.

VITIELLO, V. Il medio assente. Sul concetto di verità nel "De antiquissima". In: _____. *Vico.* Storia, linguaggio, natura. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, p.37-54.

O critério do *verum-factum* de Vico e seus antecedentes escolásticos e medievais

Andrey Ivanov[*]

1. O critério do verum-factum

A resposta de Vico ao problema do conhecimento encontra-se especialmente na dissertação filológica *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, de 1710. Nessa obra, temos as bases da sua teoria do conhecimento:[1] os antigos italianos (os latinos) consideravam que o verdadeiro (*verum*) e o feito (*factum*) são o mesmo. Assim escreve Vico:

> Os termos latinos *verum* e *factum* são recíprocos [correlativos], ou, para usar uma expressão difundida nas escolas, 'convertem-se' [...]. Daí conjecturar-se que os antigos estudiosos italianos consentiam nisto: que o verdadeiro é ele próprio o feito.[2]

O problema do conhecimento é, portanto, respondido com a tese *verum ipsum factum* (o verdadeiro é ele próprio o feito), ou com sua homônima *verum et factum converti* (o verdadeiro e o feito convertem-se).[3] Vico chega, nesse sentido, a uma conclusão: *veri criterium ac regulam ipsum esse fecisse* (o critério e a norma do verdadeiro é tê-lo

---

[*] Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da *Universidade Estadual Paulista (UNESP)*.

[1] FERNANDEZ, J. M. S. L'argomentazione storica del criterio *verum-factum*. Considerazioni metodologiche, epistemologiche e ontologiche*. Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Vol.XVI, Napoli, 1986, p.307.

[2] VICO, G. Dell'antichissima sapienza italica da dedursi dalle origini dela lingua latina. In: ______. *Opere.* Organização de Fausto Nicolini. Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1953, I, 1 (de agora em diante *De ant.*).

[3] *De ant.*, loc. cit.

feito).[4] *Factum* não significa aqui uma coisa (um acontecimento ou um ente) oferecida à mente do homem, mas o ato cognoscitivo dessa mesma mente.[5]

O *De antiquissima* nasce da reação anticartesiana de Vico.[6] Ele argumenta, contra Descartes, que a noção clara e distinta não pode ser o critério do verdadeiro. Conhecer significa possuir a forma, isto é, a maneira pela qual se produz o ato cognoscitivo de uma coisa, a gênese do seu conhecimento.[7] Na compreensão das causas estão contidas todas as maneiras, a saber, as formas das coisas. Essa compreensão é o primeiro verdadeiro (*primum verum*), assim designado porque compreende todas as causas; e porque compreende todas, é infinito; mas, antes, porque compreende todas, precede o corpo, do qual é a causa, sendo por isso espiritual; em suma, ele é em Deus.[8] Eis como Vico articula essa noção no capítulo dedicado ao *verum-factum*:

> Daí conjecturar-se que os antigos estudiosos italianos consentiam nisto: que o verdadeiro é ele próprio o feito; que, entretanto, o primeiro verdadeiro é em Deus, porque Deus é o primeiro autor; que [o primeiro verdadeiro] é infinito, porque é o autor de tudo; que é perfeitíssimo, porque lhe representa tanto os elementos extrínsecos quanto intrínsecos das coisas, pois os contém. Ora, conhecer é reunir os elementos das coisas; donde ser próprio da mente humana o pensamento [*cogitatio*] e da mente divina, o entendimento [*intelligentia*].[9]

E, mais adiante, continua:

---

[4] *De ant.*, I, 2.
[5] MONDOLFO, R. *Verum factum desde antes de Vico hasta Marx.* Tradução espanhola de Oberdan Caletti. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina Editores, 1971, p.21-22.
[6] FERNANDEZ, 1986, p.317.
[7] *De ant.*, I, 3.
[8] *De ant.*, I, 4.
[9] Imediatamente, na sequência, Vico explica esta distinção entre o pensar, que é próprio da mente humana, e o entender, que pertence à mente divina: "Quanto a este fato, Deus reúne todos os elementos das coisas, tanto extrínsecos quanto intrínsecos, que contém e ordena; a mente humana, que por ser limitada estão fora dela todas as outras coisas que não são ela mesma, reúne somente as coisas remotas, nunca todas elas; assim pois, decerto pode pensar sobre as coisas, não pode entendê-las; por isso, participa da razão, não está na posse dela." (*De ant.*, I, 4)

> Assim como o verdadeiro divino é o que Deus, enquanto conhece ordena e gera, assim o verdadeiro humano é o que o homem, enquanto conhece reúne do mesmo modo e faz. A ciência [*scientia*] corresponde ao conhecimento da gênese, isto é, da maneira pela qual as coisas são feitas, por meio da qual a mente, enquanto conhece deste modo, por reunir os elementos, faz a coisa.[10]

O primeiro verdadeiro de Descartes, ou melhor, o *cogito: ergo sum*, a consciência do pensamento (*conscientia cogitandi*) era, para ele, a certeza inabalável, firme, a partir da qual se adquiria o conhecimento relativo ao ente. Dessa consciência, nascia a certeza (*certitudo*), o conhecimento certo sobre o ente. Assim, esse primeiro verdadeiro distingue os dogmáticos (cartesianos) dos céticos. O cético não duvida, com efeito, do seu pensamento nem da sua própria existência; ele suspende o juízo em favor do cuidado com sua vida prática; ele entende que sua certeza do pensamento não é ciência (*scientia*), mas consciência (*conscientia*), isto é, conhecimento comum (*vulgaris cognitionis*), que acontece a qualquer homem insipiente; contudo, ele ignora as causas do pensamento, isto é, a maneira pela qual se faz o pensamento.[11] Como diz o próprio Vico: "A noção clara e distinta não pode ser o critério da própria mente, menos ainda das coisas verdadeiras restantes; pois, enquanto a mente conhece a si mesma, não faz a si mesma; e não fazendo a si mesma, ignora a gênese ou a maneira pela qual conhece a si mesma".[12] "O pensar não é causa daquilo que seja a mente, mas sinal [da mente]".[13] O cético negará, portanto, ao dogmático que se adquira, a partir da consciência do pensamento, o conhecimento relativo ao ente; pois, conhecer, para ele, é conhecer as causas que originam as coisas.[14]

Vico estende também sua crítica aos céticos. Eles tornam conhecido o que lhes aparece, mas ignoram quais são suas causas; admitem, pois, os efeitos, e admitindo-os concedem que esses têm suas

---

[10] *De ant.*, I, 1.
[11] *De ant.*, I, 3.
[12] *De ant.*, I, 2.
[13] *De ant.*, I, 3.
[14] *De ant.*, loc. cit.

causas, mas negam conhecê-las, porque ignoram a gênese das coisas, isto é, suas formas, pelas quais cada uma é feita.

Esse conhecimento das causas, que os céticos declaram ignorar, é, segundo Vico, o primeiro verdadeiro; ele é Deus, mas esse Deus que os cristãos dão a conhecer. Na comparação com o critério desse verdadeiro é que devemos medir todo verdadeiro humano. Pois,

> as coisas verdadeiras humanas são aquelas que nós mesmos nos formamos [*fingamus*] os elementos, que contemos interiormente, e que prolongamos ao infinito por meio de postulados; com eles construímos [*componimus*] as coisas verdadeiras, e construindo, conhecemos, fazemos; e por causa de tudo isso, possuímos a gênese ou forma pela qual fazemos.[15]

Contudo, nem sempre há identidade do conhecer com o fazer; ou melhor, nem sempre há identidade do verdadeiro com o feito. Os antigos italianos consideravam que o verdadeiro se converte com o feito porque: (1) pensavam que o mundo é eterno e (2) veneravam um Deus operante apenas exteriormente (*ad extra*). Essas duas noções foram negadas pela teologia cristã. Vico explica quanto ao *verum-factum* que

> na nossa religião, em que professamos o mundo como criado no tempo a partir do nada [*ex nihilo*] [...] o verdadeiro criado se converte com o feito e o verdadeiro incriado, com o gerado. Assim como as páginas sagradas chamaram, com elegância verdadeiramente divina, de *Verbum* à sabedoria de Deus, que contém em si as noções de todas as coisas e, portanto, as noções de todos os elementos; nele, o verdadeiro e a compreensão de todos os elementos são o mesmo, cuja compreensão reúne a totalidade das coisas; e conforme Deus as conhece na sua onipotência divina, surge o verbo real perfeitíssimo, que, conhecido eternamente [*ab aeterno*] pelo Pai, foi gerado por ele eternamente.[16]

[15] *De ant.*, I, 4.
[16] *De ant.*, I, 1.

Desta forma, Vico faz a distinção entre o verdadeiro criado e o verdadeiro incriado. O verdadeiro criado converte-se com o feito ou criação de Deus, que fez todas as coisas a partir do nada. O verdadeiro incriado converte-se com o gerado pelo Pai. Enquanto conhecido eternamente por Deus, é gerado eternamente por ele. É a sabedoria de Deus, palavra real e mais perfeita, o primeiro verdadeiro (de que falamos acima).

2. Os antecedentes escolásticos e medievais

Há uma ampla herança de estudos a respeito das possíveis fontes de Vico. Todavia, a literatura referente às fontes escolásticas e medievais é escassa. É em relação a essas fontes, que consideraremos o tema da unidade entre conhecer e fazer na reconstrução das origens viquianas.

Assim, Giovanni Gentile, no seu estudo *Svolgimento della filosofia viquiana,*[17] fala dos precursores de Vico, pondo em relevo a ligação de Vico com os filósofos italianos neoplatônicos ou neoplatonizantes dos Séculos XV e XVI (Marsilio Ficino, Pico dela Mirandola, Cardano, Campanella, Giordano Bruno), sobretudo com Marsilio Ficino na equação entre conhecer e fazer. Rodolfo Mondolfo busca, para além da perspectiva de Gentile, essa equação nas fontes do próprio Ficino, especialmente em Filon de Alexandria. Ficino declarou ter realizado estudos sobre Filon e todos os platônicos e neoplatônicos antigos. Mondolfo encontra no tratado filoniano *Quod Deus sit immutabilis* a teoria da unidade entre conhecer e fazer aplicada aos planos divino e humano.[18] Mas nada autoriza a dizer que Filon tenha sido uma fonte direta de Vico.

Filon introduziu a noção, extraída do texto bíblico, de que Deus é palavra criadora. Em Deus não há distinção entre pensar, falar e fazer; quando Deus pensa, faz ontologicamente: “Não dirá uma única palavra que não se cumpra firmemente, porque para ele [Deus] a palavra é ação” (*De vita Moysis* I, 51, 283). “Pois Deus, enquanto pronunciou [o mundo], o criou, sem intervalo de tempo entre ambas as ações. [...] sua

---

[17] GENTILE, G. *Studi vichiani*. Firenze: Sansoni, 1968.
[18] MONDOLFO, 1971, p.17. Cf. ISNARDI PARENTE, M. Il Vico e il pre-Vico di Rodolfo Mondolfo. *Bolettino del Centro di Studi Vichiani*, Napoli, vol.VII, 1977, p.73.

palavra era a ação" (*De sacrificiis Abelis et Caini*, 18, 65). O pensar-falar-fazer de Deus é o *Logos* (razão/palavra). Filon chamou-o de "sabedoria de Deus", "filho primogênito do Pai incriado". O termo *Logos* (em latim, *Verbum*) foi adotado no evangelho joanino para indicar a segunda pessoa da Trindade (Jo 1, 14.).

No que tange às fontes escolásticas e medievais, o próprio Vico oferece algumas pistas na *Autobiografia*, escrita entre 1725 e 1728. Ele menciona os estudos de filosofia escolástica e de Suárez na sua formação, isto é, no seu primeiro aprendizado filosófico em Nápoles com base no ensino de Antonio del Balzo, um nominalista, e de Giuseppe Ricci, um seguidor de Duns Scoto e zenonista, e com base no estudo da *Metaphysica* de Suárez, ou em um dos manuais das escolas de que se serviam os jesuítas.[19] Sua predileção pelo ensino do Pe. Ricci foi um presságio da sua futura predileção pela filosofia platônica, da qual, diz ele, entre os sistemas escolásticos, o scotismo é o que mais se aproxima. Uma indicação mais consistente diz respeito ao seu prolongado estudo do texto de Suárez.

Sobre a ligação de Vico com Tomás de Aquino e o tomismo, Benedetto Croce conclui, valendo-se não somente dos textos de Tomás, mas apoiando-se também no teólogo Jaime Balmes, que o critério do *verum-factum* não é tomista. Se esse critério não é encontrado no tomismo, poderia ao menos ser encontrado em outros endereços da escolástica ou da filosofia medieval. Para ele, não parece que Vico tenha tido familiaridade ou simpatia com o tomismo; ele vislumbra, no entanto, vestígios da escolástica scotista no *De antiquissima.*[20] De maneira oposta, Karl Löwith afirma a influência de Tomás e do tomismo sobre o critério do *verum-factum*. Esse critério nascera da doutrina de Agostinho de que Deus, conhecendo, cria; em Deus, conhecer e fazer são o mesmo. Essa doutrina teria como base a noção do *Logos*. Sem a premissa cristã e teológica de que, em Deus, conhecer e fazer são idênticos, pois sua palavra é criadora, e de que o homem é semelhante a Deus, o critério viquiano seria desprovido

[19] VASOLI, C. Vico, Tommaso d'Aquino e il tomismo. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Napoli, vol. IV, 1974, p.10.
[20] CROCE, B. Le fonti della gnosiologia vichiana. In: ______. *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*. Bari: Laterza, 1913, p.245, 247.

de fundamento metafísico.[21] Sob outra perspectiva, Cesare Vasoli considera que, nos escritos de Vico, existem poucas e insignificantes referências a Tomás. Nada permitiria supor que Vico tenha lido Tomás, bem como qualquer outro filósofo medieval, à exceção de Agostinho que comparece na obra viquiana. Não obstante, o tomismo do Século XVII identificava-se em larga medida com as doutrinas de Suárez e de outros mestres da segunda escolástica (Bañez, Molina, Zuñiga, Vasquez, Arriaga, Oviedo). Devido à atuação desses mestres, o tomismo continuou vivo e foi o fundamento de um sistema de educação filosófica nas escolas jesuítas.[22]

Para completar, caberia uma anotação final. Em pelo menos dois temas, Tomás fala do ato do intelecto como um fazer. O primeiro tema diz respeito ao conhecimento divino. Tomás compara esse conhecimento com aquele que o artista tem da sua obra: "O conhecimento divino, da maneira que se refere às coisas, compara-se ao conhecimento do artista pelo fato de que ele é causa de todas as coisas, assim como a arte é [causa] das obras. Ora, o artista conhece a obra por meio da forma da arte que ele possui em si, segundo a qual produz a obra" (*De veritate*, q. 2, a. 5.). "A forma da arte no artista é o modelo ou ideia da obra, e igualmente também a forma que está fora do artista, à imitação da qual ele faz algo" (*De veritate*, q. 3, a. 1). Há, portanto, duas formas exemplares para o artista: uma, que ele produz na sua própria mente, e outra, que está fora dele. Também, com referência aos fins das artes, há algumas artes cujo fim é a representação; por exemplo: "Hércules é o fim da imagem que [o poeta] faz para representá-lo" (*Summa theologiae*, I^a, q. 103, a. 2, ad 2.).

O segundo tema concerne ao intelecto agente. A esse respeito, o intelecto humano, por si mesmo, está em potência para inteligir. Por isso, é chamado de intelecto "possível" (*Summa theologiae*, I^a, q. 87, a. 1). Deve, pois, ser movido pelo inteligível, e assim

> é necessário que deste modo o inteligível seja feito pelo intelecto. E, como aquilo que está em potência a algo não pode produzi-lo, é necessário

[21] Cf. LÖWITH, K. Verum et factum convertuntur: le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari. In: AAVV. *Omaggio a Vico.* Napoli: Morano, p.73-112, 1968.
[22] VASOLI, 1974, p.10; 12-13.

> supor, além do intelecto possível, o intelecto agente, que torne os inteligíveis em ato que movem o intelecto possível (*De anima*, q. 4).

Ele os produz por abstração da matéria e de todas as condições materiais individuantes. Tomás utiliza frequentemente o verbo *facere* para designar a operação do intelecto agente.

Vê-se imediatamente que o *factum* – o intelígivel em ato – não tem relação com o *factum* viquiano. É possível notar, no entanto, alguma analogia desse último com a forma da arte no artista ou com a representação no poeta, em Tomás.

Referências

Obras de Vico

VICO, G. Dell'antichissima sapienza italica da dedursi dalle origini dela lingua latina (*De ant.*). In: ______. *Opere.* Organização de Fausto Nicolini. Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1953, p.243-308.

VICO, G. Autobiografia (*Vita*). In: ______. *Opere.* Organização de Fausto Nicolini. Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1953, p.3-106.

Outras obras

BERLIN, I. As ideias filosóficas de Giambattista Vico. In: ______. *Vico e Herder*. Tradução portuguesa de Juan Antônio Gili Sobrinho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1972, p.20-130.

CROCE, B. Le fonti della gnosiologia vichiana. In: ______. *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*. Bari: Laterza, 1913, p.241-268.

FERNANDEZ, J. M. S. L'argomentazione storica del criterio *verum-factum*. Considerazioni metodologiche, epistemologiche e ontologiche*. Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XVI, Napoli, p. 307-323, 1986.

GENTILE, G. *Studi vichiani*. Firenze: Sansoni, 1968.

GARIN, E. Giambattista Vico. In: ______. *Storia della filosofia italiana*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1966, v.2, p.920-954.

ISNARDI PARENTE, M. Il Vico e il pre-Vico di Rodolfo Mondolfo. *Bolettino del Centro di Studi Vichiani*, Napoli, vol. VII, p.67-80, 1977.

LÖWITH, K. Verum et factum convertuntur: le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari. In: AAVV. *Omaggio a Vico.* Napoli: Morano, p.73-112, 1968.

MONDOLFO, R. *Verum factum desde antes de Vico hasta Marx.* Tradução espanhola de Oberdan Caletti. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina Editores, 1971.

RUSPOLI, E. Intencionalidad y producción em el conocimiento: um recorrido de Tomás de Aquino a Giambattista Vico. *Cuadernos Filología Italiana*, Madrid, v.2, p.221-229, 1995.

VASOLI, C. Vico, Tommaso d'Aquino e il tomismo. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Napoli, v.IV, p.5-35, 1974.

Vico e a tradição cartesiana

Pierre Girard[*]

Ainda que os numerosos estudos críticos consagrados ao confronto entre Vico e Descartes[1] mais frequentemente se contentam em distinguir os elementos que permitem considerar o filósofo napolitano como uma crítica ou uma alternativa ao cartesianismo, parece-nos que a confrontação entre esses dois pensadores talvez deva, necessariamente, visar menos opô-los de maneira abstrata do que mostrar quais são os pontos de articulação possíveis, notadamente em relação às polêmicas e problemas filosóficos que esses dois autores abordam. Nesse sentido, convém talvez mostrar em que medida tal confrontação oferece a Vico um espaço permitindo-lhe elaborar sua própria filosofia.

O primeiro ponto que nos parece essencial determinar precisamente é o de saber qual é o Descartes que Vico leu. Tal questão deve ser precisada na medida em que talvez seja menos importante

---

[*] Professor de História das Ideias e Filosofia Política Italiana na *Faculté des Langues* da *Université Jean Moulin Lyon 3*.

[1] A respeito do confronto Vico-Descartes, ver: BELAVAL, Y. Vico et l'anticartésianisme. *Les Études philosophiques*. Giambattista Vico: une philosophie non-cartésienne. Paris, n.3-4, p.311-325, 1968; SEMERARI, G. Intorno all'anticartesianesimo di Vico. In: AAVV. *Omaggio a Vico*. Napoli: Morano, 1968, p.195-232; CREASE, R. Vico and the Cogito. In: TAGLIACOZZO, G. (org.). *Vico, Past and Present*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1981, vol.I, p.171-1821; CASTELLANI, C. La metafisica tra "De antiquissima" e "Scienza nuova". Un confronto di Vico con Cartesio. In: _____. *Della cronologia alla metafisica della mente.* Saggio su Vico, Bologna: Il Mulino, 1995, p.115-143; BERMUDO, J. M. Vico y Descartes. *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla, n.9-10, p.23-41, 1998. Citamos, por fim, um estudo recente de DAMIANI, A. M. *Giambattista Vico: la ciencia anticartesiana*. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 2000. Permitimo-nos igualmente evocar nosso estudo: GIRARD, P. Giambattista Vico critique de Descartes? In: KOLESNIK-ANTOINE, D. (org.). *Qu'est-ce qu'être cartésien?* Lyon: ENS Éditions, 2013.

saber *quais textos* Vico leu exatamente, que determinar *com qual espírito* ele o fez, e qual era sua expectativa lendo esses textos. Esse aspecto é essencial, pois ele se baseia na evolução diacrônica das perspectivas de leitura em Nápoles na segunda metade do *Seicento*. Por exemplo, os primeiros cartesianos napolitanos, ligados à *Accademia degli Investiganti*, liam e interpretavam o *cogito* cartesiano de maneira particular. Para eles, o *cogito* era desprezado, como inútil – se interpretava-lhe seja como resíduo arcaico persistente no pensamento moderno de Descartes, seja como uma concessão feita ao partido dos antigos ou como um dos elementos a se integrar em uma estratégia de dissimulação, seja ele integralmente depurado de seu valor metafísico e de seu estatuto central na elaboração do sistema cartesiano, para se tornar a expressão da *Libertas philosophandi* e de uma filosofia que se dissociava da empresa escolástica. Em outras palavras, as interpretações dos primeiros *Investiganti* neutralizavam o *cogito* ou inseriam-no no quadro de suas expectativas iniciais. Ora, no momento em que Vico interpreta o *cogito* cartesiano, as expectativas de sua leitura estavam consideravelmente transformadas em relação àquelas dos primeiros *Investiganti*. Para Vico, que intervém em um momento em que o modelo cartesiano perdeu seu estatuto de paradigma científico e foi transposto para o campo da metafísica, o *cogito* não somente não pode ser desprezado, mas é quem mais contradiz suas próprias expectativas. E vê-se de maneira recorrente o filósofo napolitano criticar o valor metafísico que Descartes lhe atribuía, sublinhando que o *cogito* se limita a oferecer tão somente um simples "signo indubitável" de meu ser, mas jamais uma "ciência":

> Portanto, refuto não já a análise, como vós confrontais, com a qual Descartes chega à sua verdade primeira. Eu a aprovo, e a aprovo tanto, que digo também um Sósia de Plauto, levado a duvidar de todas as coisas por Mercúrio, como por um gênio falaz, acalmar-se diante daquele "*sed quom cogito, equidem sum*". Mas digo que aquele cogito é signo indubitável do meu ser, porém, não sendo a causa do meu ser, não me oferece ciência do ser.[2]

---

[2] VICO, G. Risposta del Signor Giambattista Di Vico nella quale si sciogliono tre opposizioni fatte da dotto Signore contro il primo libro "De antiquissima italorum

O que é interessante nesse texto é determinar com qual olhar lê Vico. Não se espera mais de Descartes que ele ofereça um modelo epistemológico forte – modelo de resto em crise – nem mesmo que ele represente uma figura da *Libertas philosophandi*. Ao passo que inicialmente para os primeiros *Investiganti* o pensamento cartesiano oferecia uma força de ruptura e dava aos *novatores* uma capacidade epistemológica prospectiva que lhes permitia se dissociar da tradição dos antigos, a evolução do cartesianismo em Nápoles, tanto em razão dos mecanismos das querelas quanto do desenvolvimento da ciência, paradoxalmente transformou-o também em uma tradição que se tornou quase um freio ao desenvolvimento da ciência "nova" tal qual a entende Vico.

É preciso, com efeito, para mostrar precisamente o que é a evolução do cartesianismo em Nápoles ao fim do *Seicento*, não apenas se limitar a essas perspectivas internas face aos textos cartesianos, mas igualmente discernir bem que o que promovera o sucesso inicial do cartesianismo é, sobre o terreno mesmo desse sucesso, a eficácia científica, posta em crise. Outra vez, o erro consistirá em fixar a força e as características da figura de Descartes, tal qual aparecem após 1650, e as manter nesse estado até o fim do século. Do ponto de vista da história das ciências, não é mais Descartes o modelo, antes, muito mais, Newton e os newtonianos.[3] Ao fim do *Seicento*, o modelo cartesiano parece assim duplamente superado: do ponto de vista teórico, ele não parece oferecer mais do que uma metafísica criticável e em parte obscura; do ponto de vista epistemológico, ele parece ter se tornado um freio para o desenvolvimento das ciências, doravante vinculado de maneira estreita aos newtonianos.

---

sapientia" ovvero Metafisica degli antichissimi italiani tratta da' latini parlari (1711). In: ______. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.135.

[3] A respeito da influência de Newton no pensamento italiano, ver: FERRONE, V. *Scienza, natura, religione:* mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento. Napoli: Jovene, 1982. A respeito da rivalidade entre Descartes e Newton em Nápoles, ver: LOJACONO, E. *Immagini di René Descartes nella cultura napoletana (1644-1755)*. Lecce: Conte, 2003, p.132 et seq. Mais genericamente, a respeito da evolução do estatuto do cartesianismo em Nápoles, ver: AJELLO, R. Cartesianismo e cultura oltremontana al tempo dell'Istoria civile. In: AJELLO, R. (org.). *Pietro Giannone e il suo tempo*. Napoli: Jovene, 1980, v.1, p.1-181.

Este panorama acerca da evolução da maneira pela qual o cartesianismo é percebido em Nápoles nos parece necessário na medida em que ele indica precisamente qual é o estatuto da crítica que Vico dirige a Descartes, que não se reduzirá a um simples anticartesianismo. Essa interpretação de Vico, paradoxalmente, tornou-se possível por aquele que certamente o difundiu mais eficazmente na Europa, a saber, Jules Michelet. Com efeito, a questão do confronto entre Vico e Descartes frequentemente foi falseada na medida em que a recepção do filósofo napolitano efetuou-se por meio da interpretação de Jules Michelet, que publicou uma tradução dos seus principais textos no Século XIX[4]. A obscuridade dos textos de Vico frequentemente é atribuída a Michelet, não somente ao papel de tradutor, mas também aquele de intérprete de um pensamento que escapava a toda leitura imediata. Em suma, o historiador francês julgou dizer claramente o que escrevera confusamente o filósofo italiano. Ora, qualquer que seja o interesse intrínseco da leitura de Michelet,[5] na verdade ela permanece uma simples interpretação que se serve de Descartes como ponto de apoio para transformar Vico em precursor genial e incompreendido dos grandes filósofos da história do Século XIX:

> Na velocidade do movimento crítico impresso à filosofia por Descartes, o público não poderia notar quem quer que fosse que permanecesse fora desse movimento. Eis porque o nome de Vico é ainda tão pouco conhecido para aquém dos Alpes. Enquanto o vulgo seguia ou combatia a reforma cartesiana, um gênio solitário fundava a filosofia da história. Não acusemos a indiferença dos contemporâneos de Vico; antes, tentemos explicá-la, e mostrar que a *Ciência nova* foi tão negligenciada durante o último século unicamente porque ela se endereçava ao nosso.[6]

---

[4] VICO, G. Œuvres choisies. Organização de J. Michelet. Paris: Hachette, 1835.

[5] A respeito do confronto Vico-Michelet, ver: FASSÒ, G. Un presunto discepolo del Vico: Giulio Michelet. In: AAVV. *Omaggio a Vico*. Napoli: Morano, 1968, p.483-550; PONS, A. De la nature commune des nations au peuple romantique. Note sur Vico et Michelet. *Romantisme*, n.9, 1975, p.39-49.

[6] MICHELET, J. Discours sur le système et la vie de Vico. In: GAUCHET, M. (org.). *Philosophie des sciences historiques*. Paris: Le Seuil, 2002, p.195.

O mito do gênio solitário, reforçado pelo aspecto revolucionário e antecipador da *Scienza nuova*, tem, em tal leitura, a consequência de situar o conjunto de interpretações de Vico a partir de sua recepção no Século XIX, em particular no historicismo.[7] O risco de tal leitura é o de somente ver em Vico um simples refúgio contra o cartesianismo e seus pretensos "excessos". Em tal perspectiva, Descartes muitas vezes é vítima de um movimento de redução e de caricatura. Ele se torna uma espécie de pensador binário, reduzido aos critérios rígidos do "claro" e do "distinto" e à tirania da "evidência". Reduz-se seu pensamento exclusivamente às *Meditações Metafísicas* (de fato, somente às duas primeiras *Meditações*), sem que o lugar e o papel específico dessas meditações no conjunto do pensamento cartesiano sejam assinalados. A questão da união substancial, o problema das paixões, textos tão centrais como a correspondência com Elisabet são postos de lado, impedindo, de um único golpe, toda confrontação realmente problemática com a complexidade do pensamento cartesiano. Michelet, limitando Descartes a um pensador que reduzira com ligeireza a densidade do mundo a um esquema mecânico abstrato sem relação com a realidade, e reportando Vico para o lado dos filósofos da história, obriga-se a pensar a crítica do filósofo napolitano de maneira puramente negativa, sem jamais discernir aí a sua complexidade. Vico seria somente uma "alternativa" ao cartesianismo: quem permitiria uma visão "humanista" da filosofia contra a tirania da *mathesis universalis*, e isso ao restabelecer a densidade da humanidade, com suas tradições, suas línguas, seu direito, seus mitos, sua história.[8] Vico seria aquele que teria permitido virar a página de um cartesianismo que se tornara sufocante e arcaico, e descoberto novas perspectivas, fazendo dele um pensador de "vanguarda". O resultado de tal leitura, que esvazia mais do que enfrenta realmente o confronto de Vico e Descartes, com

---

[7] A respeito desse ponto, ver: NUZZO, E. Vico, lo storicismo, gli storicismi. In: ______. *Tra ordine della storia e storicità.* Saggi sui saperi della storia in Vico. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, p.1-55.

[8] "Em nenhuma parte os abusos da nova filosofia foram atacados com mais força e moderação: o distanciamento dos estudos históricos, o desdém do senso comum da humanidade, a mania de reduzir à arte o que deve ser legado à prudência individual, a aplicação do método geométrico às coisas que não comportam em nada uma demonstração rigorosa etc." (MICHELET, 2002, p.198-199).

frequência tem por consequência subestimar a influência cartesiana no projeto científico viquiano, entretanto, constantemente reafirmado, quer seja por diluir o papel da razão, essencial, todavia no projeto da *Scienza nuova*, em proveito de hipotéticas "ciências" ou "lógicas da imaginação",[9] quer seja por um "antirracionalismo" do qual Vico seria o "primeiro elo".[10] O confronto crítico de Vico e Descartes é bem mais complexo e a "recusa cartesiana"[11] de Vico deve ser moderada e sobretudo não deve ser compreendida como o rompimento de relações com as problemáticas cartesianas. Certamente, não se trata de negar a oposição de Vico à localização de certas teses cartesianas, mas isto não deve necessariamente ser compreendido como a recusa da perspectiva científica ou como uma desconfiança frontal da racionalidade. O pensamento de Vico *articula-se* mais do que se opõe ao cartesianismo e todo o cacife da confrontação não deve se limitar à simples oposição, mas consiste em discernir a capacidade de Vico em criticar o cartesianismo, aprofundando inteiramente alguns de seus conceitos e dando-lhes um sentido e carga novos.

Um dos primeiros textos no qual essa crítica é explicitada é o *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, publicado em 1710. Trata-se explicitamente de um texto metafísico (*liber metaphysicus*), a primeira seção – a única publicada[12] – de um conjunto que deveria comportar três partes. O estatuto desse texto deve ser apontado, pois determina indiretamente o sentido que se pode dar à crítica a Descartes feita ali. O *De antiquissima* tem no *corpus* viquiano um lugar único que, se se furta em considerá-lo, desvirtua-se em grande parte as interpretações que daí podem ser feitas. É preciso

---

[9] Ver notadamente: VERENE, D. P. *Vico's Science of Imagination*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1981; GRASSI, E. *Vico e l'umanesimo*. Milano: Guerini & Associati, 1990.

[10] Ver: STERNHELL, Z. *Les anti-Lumières.* Du XVIIIe siècle à la guerre froide. Paris: Fayard, 2006, p.7. Ver igualmente: LILLA, M. *G. B. Vico.* The Making of an Anti-Modern. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

[11] É a expressão que emprega Gueroult em seu estudo a respeito de Vico e Descartes: GUEROULT, M. Vico: le renversement du refus cartésien en Italie; prélude à une philosophie de l'histoire des idées. In: ______. *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris: Aubier, 1984, t.1, p.225-235.

[12] O segundo volume redigido por Vico, *De aequilibrio corporis animantis*, foi perdido.

que insistamos sobre esse ponto, pois na multiplicidade quase infinita das leituras que foram oferecidas da filosofia de Giambattista Vico, a atenção (ou não) dirigida ao *De antiquissima* desempenha mais frequentemente o papel de um marco divisório entre as interpretações. Assim, para algumas leituras, o *De antiquissima* constitui a obra central do pensamento de Vico, no qual ele estabelece os fundamentos metafísicos de um pensamento que será desenvolvido na *Scienza nuova*, ao mesmo tempo, tornando esse texto quase secundário, reduzindo-o a uma simples aplicação.[13] Outras leituras consideram, ao contrário, que o *De antiquissima*, ainda que representando um interesse real, não esclarece em nada o processo de Vico em direção à fundamentação de uma ciência nova e que, de uma certa maneira, esse texto constitui mais uma curiosidade no seio do *corpus* viquiano do que uma autêntica etapa constitutiva do pensamento de Vico.

Não podemos aqui repassar, em detalhe, as discussões que se opõem a essas interpretações, mas se pode, entretanto, precisar os elementos que permitem colocar em relevo o lugar marginal do *De antiquissima* no *corpus* viquiano. O primeiro desses elementos evoca o próprio Vico. Em nenhum momento de sua autobiografia ele faz referência ao *De antiquissima* como a uma etapa essencial de seu pensamento, e isso, mesmo enquanto se empenha em tentar encontrar um fio diretor em sua produção filosófica e mostrar que todos os seus textos participam *in fine* no projeto da *Scienza nuova*. Nesse sentido, é notável constatar que Vico, em sua autobiografia, se mantém puramente descritivo e sublinha que é "a insatisfação que sente a respeito das etimologias gramaticais" (*dispiacimento delle etimologie gramatiche*), aquilo que constitui o coração do *De antiquissima*, que o impele a estabelecer "outros princípios de mitologia" (*altri [princìpi] di mitologia*[14]) tornando, ao mesmo tempo, caduca essa primeira

---

[13] Ver, por exemplo, Otto que considera que o *De antiquissima* é o escrito "fundamental" de Vico e que constitui, por conseguinte, uma etapa obrigatória para abordar verdadeiramente o conjunto de sua obra: OTTO, S. Vor allem das lange vor der Arbeit an der Neuen Wissenschaft verfaßte Metaphysische Buch wird dem Leser dann zur "Grundschrift" für eine nicht bloß entzifferende, sondern verstehende Vico-Lektüre werden müssen. In: ______. *Giambattista Vico.* Grundzüge seiner Philosophie. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer, 1989, p.28.

[14] VICO, G. Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo. In: ______. *Opere*.

tentativa. O segundo elemento evoca ao texto propriamente e às suas teses. De uma parte, somente o primeiro livro do *De antiquissima* foi publicado em 1710. O livro físico foi redigido por Vico, mas não foi publicado. Tem-se o sentimento de que, após 1710, Vico abandona uma perspectiva, encontra novos princípios e, portanto, deixa inacabado um texto que ele considera como insatisfatório. Mas são sobretudo as teses desenvolvidas no *De antiquissima* que justificam seu tratamento particular em relação ao restante do *corpus*. Pode-se considerar, com efeito, que há uma verdadeira ruptura entre as proposições do *De antiquissima* e aquelas a serem desenvolvidas mais tarde na *Scienza nuova*. No *De antiquissima* Vico acredita poder encontrar na "antiga Itália" uma sabedoria verdadeira e profunda, e isso se fundando no estudo renovado das etimologias latinas.[15] Ora, a *Scienza nuova* abandona essa posição e desenvolve, ao contrário, a ideia segundo a qual o que marca os primórdios da humanidade é, acima de tudo, um estado bestial, grosseiro, e é vão querer encontrar uma sabedoria própria à "razão toda desenvolvida [*ragione tutta spiegata*]". O abandono da perspectiva do *De antiquissima* não é somente contingente, mas constitui, antes, uma verdadeira ruptura no pensamento de Vico. De resto, poder-se-ia assinalar que o *De antiquissima* contradiz, em antecipação, o método que inerva o conjunto da *Scienza nuova* e que consiste em evitar aquilo que Vico nomeia "vaidade dos doutos" (*boria de' dotti*)[16] e "vaidade das nações" (*boria delle nazioni*).[17] É preciso, pois, cuidar para não utilizar a crítica a Descartes, que é desenvolvida no *De antiquissima*, e daí concluir um "anticartesianismo" fundamental e generalizado de Vico.[18] A inflexão que segue seu pensamento com o

---

Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.41-43 (de agora em diante *Vita*).

[15] A respeito desse ponto, ver: MAZZOLA, R. Vico e l'antica sapienza itálica. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Napoli, v.XXX, p.199-211, 2000.

[16] VICO, G. *Princìpj di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazione* (1744). Organização de Fausto Nicolini. Milão: Ricciardi, 1992, §127-128 (de agora em diante *Sn44*). "A tal vaidade de nações se acrescenta aqui a vaidade dos doutos, os quais, isto que sabem, querem que seja antigo tanto quanto o mundo".

[17] *Sn44*, §125-126. "Da vaidade das nações ouvimos aquele áureo dito de Diodoro Sicolo: que as nações, ou gregas ou bárbaras, tiveram tal vaidade: de ter encontrado, antes de todas as outras, as comodidades da vida humana e de conservar as memórias das suas coisas desde o princípio do mundo".

[18] Essa consideração, de resto, é válida igualmente para algumas teses célebres

projeto de uma ciência nova e o abandono de elementos centrais no *De antiquissima* implicam recolocar a questão do confronto entre Vico e Descartes levando em consideração essa nova perspectiva.[19]

Se atualmente examina-se a natureza das críticas dirigidas a Descartes no *De antiquissima*, observa-se que elas não são absolutamente originais no momento em que são apresentadas. Criticar o estatuto do *cogito*, o critério da evidência,[20] a solução cartesiana da glândula pineal[21] nada tem de novo em 1710 e Vico não faz senão se inscrever em um movimento geral já bem estabelecido entre os cartesianos, basta pensar em Malebranche, Spinoza ou em Leibniz. Vico parece aqui seguir críticas que outros, antes dele, já haviam apresentado e que são por demais correntes na Nápoles de então.[22]

Se se observa, ao contrário, a autobiografia de Vico, o confronto com Descartes aparece de maneira muito mais interessante

---

do *De antiquissima*, como o princípio do *verum-factum*, a saber, a convertibilidade entre o verdadeiro e o fazer, que alguns comentadores consideram ser a chave interpretativa do conjunto da obra de Vico: "*Latinis verum et factum reciprocantur, seu, ut Scholarum vulgus loquitur, convertuntur* (VICO, G. De antiquissima italorum sapientia. In: _____. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.63. De agora em diante *De ant.*). Parece-nos que há aqui um passo interpretativo que força, de alguma forma, a complexidade do pensamento de Vico, mesmo sua evolução, tentando reduzi-la, a todo custo, a um princípio heurístico único. Se, ao contrário, se observa o texto em detalhe, os problemas, as polêmicas nas quais ele se insere, vê-se claramente que o contexto de 1710 não pode ser considerado como homogêneo àquele da *Scienza nuova*. O que impõe dificuldade em tal leitura, é que se retira artificialmente de um texto abandonado por Vico um princípio explicativo e se lhe isola, para lhe outorgar em um segundo momento um valor explicativo global do conjunto da obra. A respeito dessas leituras, ver: LÖWITH, K. Verum et factum convertuntur: le premesse teologiche del princípio di Vico e le loro conseguenze secolari. In: AAVV. *Omaggio a Vico*. Napoli, Morano, 1968, p.73-112; FELLMANN, F. *Das Vico-Axiom:* Der Mensch macht die Geschichte. Friburg-München: Alber-Broschur Philosophie, 1976; OTTO, S. Interprétation transcendantale de l'axiome verum et factum convertuntur. *Archives de philosophie*, Paris, t.40, p.13-39, 1977. Ver, por fim, as análises recentes e convincentes de VANZULLI, M. *La scienza di Vico.* Il sistema del mondo civile. Milano: Mimesis, 2006, p.95-118.

[19] A respeito desse ponto, ver: CRISTOFOLINI, P. *La Scienza nuova di Vico.* Introduzione alla lettura. Roma: La Nuova Italia, 1995, p.16-18.

[20] *De ant.*, p.121.

[21] *De ant.*, p.73.

[22] Ver, por exemplo, a crítica desenvolvida por DORIA, P. M. *Discorsi critici filosofici intorno alla filosofia degl'Antichi, e de' Moderni; ed in particolare intorno alla filosofia di Renato Descartes. Con un progetto di una metafisica*. Venezia, 1724.

e, sobretudo, muito mais próximo do modo pelo qual ele é então percebido em Nápoles. De volta de Vatolla, onde passaria nove anos, Vico traça uma espécie de quadro do estado do cartesianismo e do que ele apreende:

> E, de fato, no maior fervor com que se celebrava a física cartesiana, Vico, de volta a Nápoles, ouviu falar várias vezes do Senhor Gegório Caloprese, grande filósofo renatista, o qual foi muito caro a Vico. Mas, na unidade das suas partes, não conduz a um sistema a filosofia de Renato, porque à sua física conviria uma metafísica que estabelecesse um só gênero de substância corpórea, operante, como se diz, por necessidade, como, àquela de Epicuro, um só gênero de substância corpórea operante ao acaso; porque nisto concorda bem Renato com Epicuro, que todas as infinitas várias formas dos corpos são modificações da substância corpórea, que, em substância, nada são. Nem a sua metafísica frutificou até agora qualquer moral cômoda à religião cristã, pois, não só não a compõem as poucas coisas que escreveu esparsamente sobre o assunto, e o tratado das *Paixões* mais serve à medicina do que à moral; mas nem mesmo o padre Malebranche soube criar sobre ela um sistema de moral cristã, e os *Pensamentos* de Pascal são também luzes esparsas. Nem da sua metafísica sai uma lógica própria, pois Arnauld trabalha a sua sobre a planta daquela de Aristóteles. Nem ao menos serve à própria medicina, porque o homem de Renato, dos anatomistas, não se encontra na natureza, tanto que, diante daquela de Renato, sustenta melhor um sistema a filosofia de Epicuro, que não soube nada de matemática.[23]

Esse texto é bem surpreendente, e isso por várias razões. Por um lado, ele esclarece-nos factualmente sobre a presença do cartesianismo em Nápoles e sobre os elementos que se conservaram. Alguns pontos podem mesmo parecer contraditórios com a real situação histórica. Por exemplo, para Vico, seu retorno à Nápoles coincidira com o sucesso da física cartesiana, o que contradiz o estado real dessa física à época. Quando Vico retorna de Vatolla, em 1695, não somente a física cartesiana

---

[23] *Vita*, p.22.

não goza mais do que fora seu sucesso após 1650, mas, além disso, ela não constitui mais um modelo aos olhos dos cientistas. Essa insistência no sucesso da física cartesiana ao fim do *Seicento*, repetida várias vezes na autobiografia,[24] não deve, entretanto, ser superinterpretada. Ela manifesta simplesmente o ponto de vista próprio de Vico, que não tem nenhuma formação científica e que se mantém extremamente vago em sua apreciação da ciência cartesiana. Nesse sentido, o fato de que ele imagine que a *Philosophie naturelle* (*Fundamenta physica*) de Regius seja em realidade um texto oculto de Descartes[25] nos informa sobretudo acerca de seu desconhecimento da ciência cartesiana e das querelas que daí surgiram. Em contrapartida, o que parece muito mais interessante nesse texto é o *quadro interpretativo* de Vico. O ponto de partida da crítica é significativo, na medida em que ele se fundamenta do ponto de vista da "unidade", da "coerência" do sistema, o que reflete precisamente o estado da recepção de Descartes ao fim do *Seicento*. A questão da "unidade" não se punha aos primeiros cartesianos, que se contentavam em retomar no sistema cartesiano aquilo que lhes era útil, a saber, a física.[26] Ao contrário, é segundo a medida dessa "unidade" que, em aparência, Vico parece avaliar o pensamento cartesiano. Ora, essa "unidade" impõe dificuldade na medida em que, segundo Vico, há uma descontinuidade entre a física e a metafísica cartesianas. De uma certa maneira, Vico parece aqui retomar a mesma constatação dos primeiros *Investiganti* concernente ao valor da metafísica de Descartes, salvo que ele lhe atribui uma importância, o que não era o caso em 1650.

Mas são sobretudo as consequências que Vico tira daí que são relevantes. O primeiro ponto concerne à leitura materialista que Vico faz do sistema cartesiano. Para ele, a física é fundada sobre a substância corporal una. Há pois um descompasso com a metafísica que admite uma "outra [...] [substância] inteligente, para demonstrar um agente

[24] *Vita*, p.20.
[25] *Vita*, p.20.
[26] Mais genericamente, a respeito do sucesso da física na recepção de Descartes na Itália, ver: MICHELI, G. Le Discours de la méthode et la science cartésienne chez les scientifiques italiens du XVIIe siècle. In: MÉCHOULAN, H. (org.). *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*. Paris: Vrin, 1988, p.153-169.

sobre a matéria que não seja matéria".[27] O que é interessante é que a mesma constatação foi feita ao fim do *Seicento* entre aqueles que consideravam o pensamento cartesiano fundado sobre a substância corporal una, que sua metafísica não era senão um engano e uma simples dissimulação, e que, no final das contas, ele apenas retomava uma tradição materialista ateia, que os partidários dos antigos em Nápoles faziam remontar a Lucrécio e chegar a Spinoza.[28] Mas se a constatação é a mesma, a interpretação é diferente: Vico não condena, nesse texto, a redução do cartesianismo à substância corporal, ou pelo menos não é isso o mais importante em sua crítica. Aqui ele mantém-se no plano da constatação: há uma distorção entre a física e a metafísica de Descartes, o que, em um sentido, vincula sua física àquela de Epicuro. Mas não é esse ponto que parece condenável em sua interpretação, e sim, mais precisamente, o fato de que a não-correspondência entre a física e a metafísica implica uma fragilidade prática. Esse aspecto é evidente na sequência do texto, na qual Vico mostra que a metafísica cartesiana não produziu nenhuma moral, nenhuma lógica e nenhuma medicina eficazes.

Para Vico, a crítica da ausência de coerência do sistema cartesiano não deve ser, portanto, interpretada sobre o mero plano metafísico ou teológico-político, e isso para acentuar o risco de um pensamento materialista e ateu. O que acima de tudo é destacado nessa ausência de coerência são as consequências práticas e epistemológicas que dela decorrem. Falta uma linha estrita e coerente entre física e metafísica, a doutrina cartesiana malogra, aos olhos de Vico, lá onde ela se pretendia mais forte, a saber, na fundamentação de uma ciência eficaz e concreta. É aí, de uma certa maneira, que Vico reencontra o ponto de vista inicial dos primeiros *Investiganti*, que procediam sobre o simples terreno da eficácia prática. Mas há na crítica de Vico alguma coisa a mais que não aparecia nos *Investiganti* e que os levou à crise do fim do século, a saber, a ideia de que a ciência, para ser eficaz, deve se apoiar em fundamentos sólidos. Nesse sentido, é muito significativo, aliás,

---

[27] *Vita,* p.21.

[28] A respeito desse ponto, evocamos nosso estudo: GIRARD, P. Matérialisme et politique: les enjeux de la réception du cartésianisme à Naples à l'Âge classique. *Corpus.* Matérialisme et cartésianisme. n.61, p.113-132, 2011.

assinalar que Vico considera a filosofia de Epicuro como um "sistema mais coerente" que o cartesianismo, o que demonstra bem que a questão não é julgar essa tradição originada da antiguidade em termos morais ou teológicos. É segundo a medida de sua eficácia prática que a coerência de um sistema é avaliada e julgada. O que aqui é interessante, é que Vico parece avaliar o pensamento de Descartes se baseando nos critérios cartesianos, destacando, notadamente, a importância das consequências práticas de uma doutrina filosófica. Nesse sentido, ainda que Vico se inscreva na linha dos *Investiganti*, ele também se afasta dela, e é de alguma forma mais realmente "cartesiano" do que eles, na medida em que esses últimos não se punham a questão da coerência do sistema, sobretudo, de uma coerência pensada no plano da coesão entre a teoria e a prática. Para retomar a imagem da árvore cartesiana, eles descartavam como inútil a questão das raízes, e consideravam que somente o tronco físico permitia estabelecer as condições de uma ciência eficaz, em particular em medicina. A posição de Vico é mais complexa e corresponde, em grande parte, à situação de crise da herança *Investiganti*. Ele conserva a primazia da prática, mas integra também a ideia de que a crise dos *Investiganti* se deveu à sua incapacidade em se dotar de uma teoria que permitisse estabelecer e se adaptar à agilidade de sua prática. Há em Vico a convicção formada de que somente um fundamento teórico forte é capaz de proporcionar à prática científica um porvir perene. Nesse sentido ele é mais cartesiano que seus predecessores, na medida em que ele bem percebe que a questão das raízes metafísicas não é acessória e deve ser enfrentada de maneira decisiva. O cartesianismo dos *Investiganti* e sua crítica do cartesianismo eram, no final das contas, nos dois casos, muito superficiais, na medida em que os mecanismos de retomada (em física) e de rejeição (em metafísica) eram muito vagos e conjunturais. A situação de Vico é bem diferente nos dois casos. Ele é, ao mesmo tempo, mais cartesiano que eles, na medida em que parece reoferecer à metafísica cartesiana o papel fundador de uma ciência eficaz na prática. Mas pode parecer mais profundamente anticartesiano que eles, na medida em que é precisamente essa linha, essa "coerência" do sistema, que ele considera uma coisa séria e é onde sua crítica de Descartes é mais viva. Em uma palavra, segundo Vico, Descartes malogra precisamente lá onde queria ser mais forte: em

sua prática científica e em sua eficácia concreta. É nessa perspectiva que Vico desenvolve, em seguida, sua crítica do cartesianismo, na qual se vê o pensamento de Descartes criticado a partir de critérios cartesianos que Vico retoma a seu modo. Essa posição é certamente muito complexa, mas ela indica indiretamente como, criticando Descartes inteiramente, Vico pôde retomá-lo e, ao mesmo tempo, superá-lo em seu projeto de uma ciência nova.

Esse ponto de vista de Vico, que consiste em criticar Descartes retomando inteiramente os critérios cartesianos, aparece notadamente na denúncia recorrente das "ficções" às quais está associada a doutrina cartesiana. Esse aspecto aparece na autobiografia de Vico, em que ele se apraz em acentuar que, diferentemente de Descartes, seu texto pretende o exato reflexo do curso real de seus estudos:

> Não se fingirá aqui isto que astutamente fingiu Renato Das Cartas acerca do método dos seus estudos, para depositar tudo somente sobre a sua filosofia e matemática e aterrar todos os outros estudos que correspondem à divina e humana erudição; mas, com a ingenuidade de historiador, narrar-se-á fio por fio e com franqueza a série de todos os estudos de Vico, para que se conheçam as próprias e naturais causas do seu tal e não outro sucesso como literato.[29]

A ficção cartesiana tem aqui um estatuto duplo, na medida em que ela parece tanto um meio utilizado "habilmente" ("astutamente") por Descartes, e isso em uma perspectiva demonstrativa, quanto o resultado dessa mesma demonstração, a saber, uma filosofia fundada sobre o modelo matemático. Esse aspecto é importante, pois, para Vico, jamais o resultado é separável das etapas que permitiram alcançá-lo. Para Vico, é examinando "passo a passo" (*fil filo*) o progresso de seus estudos que se chegará a uma avaliação não fictícia de seu estatuto de "litterato". Essa observação de Vico é, por conseguinte, tanto uma denúncia das técnicas empregadas por Descartes quanto do resultado que é proposto: não somente Descartes nos engana, e isso para "exaltar apenas sua filosofia e suas matemáticas", mas termina por enganar-se

[29] *Vita,* p.7.

a si mesmo ao atribuir às matemáticas um estatuto que não é o delas. Esse estatuto é, com efeito, central para compreender o sentido de seu confronto com Descartes.[30] A *Scienza nuova* de Vico, é sabido, não atribui nenhum lugar às matemáticas. Várias razões podem explicar tal situação. A primeira dessas razões é paradoxalmente ligada ao lugar privilegiado que Vico parece reconhecer a essa ciência: "porque nas matemáticas conheço o verdadeiro ao fazê-lo; nas físicas e nas outras, a coisa é diferente".[31]

Nas matemáticas, o homem parece proceder à semelhança de Deus, para quem o fazer e o conhecer são uma e mesma coisa.[32] Assim, é porque o homem constrói, ele mesmo, os objetos matemáticos que esses últimos são verdadeiros. Ao passo que, em física, o fazer humano é impotente, pois a natureza não é obra do homem, mas de Deus unicamente. O que parece, pois, produzir a força das matemáticas, é que o matemático domina profundamente suas construções – isto é, os objetos matemáticos – assim como a capacidade de criá-los *intra se*. A força das matemáticas provém então de sua ausência de ligação com o exterior, de sua autonomia operativa.[33] É, pois – diferentemente de Descartes –, menos sua evidência que parece reter Vico do que seu aspecto operativo. Elas são perfeitas, pois são puramente conceituais, e se reduzem a construções do espírito. Mas, paradoxalmente, essa perfeição é a razão pela qual Vico suspeita e termina por rejeitar as matemáticas. Certamente, elas são intuitivamente evidentes, imediatamente conhecidas como verdades, mas, ao mesmo tempo, perdem toda a relação com a realidade. Assim, elas ganham em

---

[30] A respeito desse ponto, ver: GRASSI, E. Le refus du modèle mathématique de la science chez Vico. In: ______. *Humanisme et marxisme*. Paris: L'Âge d'homme, 1978, p.123-125; CORSANO, A. Vico and Mathematics. In: TAGLIACOZZO, G.; WHITE, H. (orgs.). *Giambattista Vico.* An International Symposium. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1969, p.425-437. Evocamos também o nosso artigo: GIRARD, P. Science et sagesse poétique dans la philosophie de Giambattista Vico. *Noesis*. La Scienza nuova de Giambattista Vico. Organização de Andre Tosel. Nice, 8, 2005.

[31] VICO, G. Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del "Giornale de' Letterati d'Italia". In: ______. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.156.

[32] *De ant.*, p.63.

[33] A respeito desse ponto, ver: MINER R. C. Verum-factum and Pratical Wisdom in the early Writings of Giambattista Vico. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, v.59, n.1, 1998, p.66-67.

autonomia o quanto perdem em realidade e se tornam puramente nominais, simples “ficções”, como escreve Vico retomando a linha diretora de sua crítica ao cartesianismo.

> *Per haec igitur, cum homo, naturam rerum vestigabundus, tandem animadverteret se eam nullo assequi pacto, quia intra se elementa, ex quibus res compositae existant, non habet, atque id fieri ex sua mentis brevitate, nam extra se habet omnia; hoc suae mentis vicium in utiles vertit usus, et abstractione, quam dicunt, duo sibi confingit; punctum, quod designari, et unum, quod mutiplicari posset. Atqui utrumque fictum: punctum enim, si designes, punctum non est ; unum, si multiplices, non est amplius unum.*[34]

O paralelismo com Deus é então parcial. Certamente, o homem opera como Deus, mas cessa aí a comparação, pois o resultado não alcança o mesmo estatuto. O fazer humano, portanto, é somente formalmente semelhante ao divino, na medida em que o primeiro desemboca num mundo de “ficções” abstratas, ao passo que o segundo é o criador da realidade. O privilégio das matemáticas é ambíguo, e Vico parece aceitá-lo teoricamente assim tão facilmente que isso lhe permite afastá-las praticamente de seu sistema. A consequência é que é impossível utilizar as matemáticas fora de seu domínio de legitimidade e, em particular, fazer com elas um uso cego em física. O intuito de Vico não é negar a possibilidade da física, mas denunciar o risco que há em exportar o método geométrico à interpretação da natureza, por conseguinte, supor homogêneas as matemáticas e a natureza.

> *At inquiunt docti homines hanc eandem physicam, qua ipsi methodo docent, ipsam esse naturam: et quoquo te ad universi contemplationem convertas, hanc physicam intueri. Quare gratias agendas authoribus putant, qui nos tanto negocio naturae ultra contemplandae liberarunt: et has aedes amplissimas instructissimasque reliquerunt. Quando ita se habere naturam necesse est, agant quam maximas: sed, si ea aliter sit comparata, si una de motu regula falsa sit, ut ne dicam non unam*

[34] *De ant.*, p.67.

> *tantum iam falsi compertam esse, videant, etiam atque etiam videant, ne non tuto iam naturae securi agant: et dum aedium fastigia curant, fundamenta cum periculo negligant.*[35]

Em outras palavras, é preciso suspeitar do sucesso das matemáticas e de sua pretensa eficácia. O risco apontado por Vico consiste em confundir uma montagem abstrata, uma construção do espírito rigoroso, entretanto fictícia, com o mundo real. Não se trata de se opor às matemáticas, mas de ter em conta que todo progresso nesse domínio tem por contrapartida exata um distanciamento da realidade e um progresso na "ficção". Ao mesmo tempo, toda utilização das matemáticas no exterior deve considerar essa abstração. A "boa" ficção das matemáticas torna-se "má" se ela é exportada de maneira cega. Trata-se, mais uma vez, de confrontar-se com a obscuridade, com o que resiste, sem que se caia nas ciladas da ilusão. Boas em si mesmas, as matemáticas tornam-se nocivas e corruptoras se são exportadas cegamente. A vantagem de tal modelo tem, pois, um preço e inconvenientes que o tornam totalmente relativo. Eis porque se constata sua exclusão progressiva no pensamento de Vico. As matemáticas não permitem a relação com nada além delas mesmas. Elas são o puro produto de uma "razão toda desenvolvida [*ragione tutta spiegata*]", sucesso ambíguo de tal desenvolvimento na medida em que elas parecem heterogêneas e estranhas às forças que lhes permitiram. Nessa perspectiva, para Vico, o projeto cartesiano de uma *mathesis universalis* é impossível,[36] e como vimos, a exportação cega do método geométrico pode somente nos fazer entrar num universo ilusório e apartado da realidade.

Mas não deve haver engano acerca do sentido dessa crítica das matemáticas em Vico. Para ele, jamais é a ocasião de abandonar a ideia de ciência, nem mesmo de elaborar uma ciência "alternativa" àquela desenvolvida no Século XVII, da qual ele é herdeiro. É inteiramente

---

[35] VICO, G. De nostri temporis studiorum ratione. In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.114 (de agora em diante *De rat.*).

[36] TOSEL, A. La Science nouvelle de Vico face à la mathesis universalis. In: PONS, A.; SAINT GIRONS, B. (orgs.). *Vico, la science du monde civil et le sublime.* Autour de la traduction de la Science nouvelle par Alain Pons. Nanterre: Publications du Département de philosophie Paris X-Nanterre, 2004, p.67-87.

ao contrário; é em nome de uma ciência eficaz, flexível, prática, que saiba se adaptar à heterogeneidade de nossa experiência, que Vico termina por marginalizar as matemáticas. De uma certa maneira, tem-se quase o sentimento de que Vico aparta as matemáticas pelas mesmas razões que impulsionaram a tradição cartesiana a colocá-las no coração do desenvolvimento das ciências. É preciso que insistamos sobre esse aspecto, pois ele é frequentemente a ocasião de uma má interpretação do confronto entre Vico e Descartes. O que guia Vico em seu exame e sua crítica das matemáticas, do sucesso que esse modelo chegou a alcançar no cartesianismo, não é simplesmente o estatuto teórico que podem ter as *mathemata*, mas sua pretensão em abarcar toda a realidade. Portanto, é a questão prática da eficácia desse modelo em sua aplicação concreta que serve de instrumento de medida e de avaliação a Vico. Esse aspecto é particularmente visível no texto do *De nostri temporis studiorum ratione* que citamos, mas, também, mais geralmente, nas numerosas passagens nas quais Vico interdita o uso das matemáticas em física. O que se destaca nesses textos, é que Vico jamais os acompanha de um desenvolvimento acerca da fragilidade do espírito humano: sobre a incapacidade que teria o entendimento humano em atingir o real e sobre como se dotar de princípios e instrumentos capazes de apreender a realidade das coisas. Do mesmo modo, a crítica das matemáticas jamais é, para Vico, oportunidade de retomar as teses céticas. A posição de Vico é bem mais pragmática, e paradoxalmente "cartesiana" de alguma forma. Tem-se, assim, o sentimento de que são criticados mais os *instrumentos* e os *meios* que Descartes utiliza do que o fim de sua filosofia, donde a impossibilidade de presumir um "anticartesianismo" do filósofo napolitano.

O segundo campo cuja confrontação com Descartes é mais ambígua é aquele da medicina. Mais uma vez, a originalidade da posição de Vico, a uma só vez, consiste em ser cartesiano em sua intenção de uma medicina eficaz e prática, que recuse o recurso aos "planos ocultos", e se opor a Descartes no que concerne aos *meios* que esse último atribui à medicina. O que torna a crítica de Vico difícil de se apreender é que ela manifesta, ao mesmo tempo, a maior hostilidade possível, na medida em que o filósofo napolitano parece dizer que Descartes malogra lá onde ele pensava ser mais eficaz (a medicina), mas também

uma adesão substancial ao cartesianismo, na medida em que Vico não discute o objetivo de uma ciência eficaz e se limita a colocar em causa os meios propostos. Assim, novamente, é preciso estar bem atento a isso sobre o qual incide a crítica de Vico e, sobretudo, não generalizá-la ao conjunto do projeto cartesiano, que ele continua seguindo em sua finalidade. Nesse sentido, não é surpreendente constatar que Vico retorna à questão da "ficção". Se se retomar o texto tirado da autobiografia citado no início do artigo, Vico faz uma observação muito significativa concernente à concepção cartesiana da medicina: "Nem ao menos serve [a metafísica de Descartes] à própria medicina, porque o homem de Renato, dos anatomistas, não se encontra na natureza".[37]

Vico parece aqui dizer duas coisas ao mesmo tempo. Pode-se supor que "o homem de Renato" que "não se encontra na natureza" é aquele do *Tratado do Homem*, texto conhecido e difundido em Nápoles notadamente por intermédio das relações entre as Academias Científicas. Limitando-se ao estudo de um corpo reduzido a uma simples máquina, Descartes seria, segundo Vico, incapaz de apreender a real complexidade do corpo humano. A consequência é clara: a medicina cartesiana, ao se basear num corpo fictício, análogo em certa medida aos objetos matemáticos em sua incapacidade de coincidir com a realidade, é incapaz de desenvolver uma prática eficaz, apta a apreender a particularidade dos corpos, sua complexidade, sua história.

A posição de Vico não consiste, pois, em recusar a medicina, nem mesmo em se lançar em longas digressões acerca das incertezas associadas a essa arte médica. Mais uma vez, seu ponto de vista é pragmático e isso o faz um digno herdeiro de Leonardo di Cápua e do uso que esse último faz da noção de "incerteza" em seu *Parere*. A exemplo de Di Capua, Vico mostra que uma boa medicina deve saber respeitar a complexidade e a particularidade dos corpos que ela é levada a tratar. Contra o modelo mecanicista cartesiano, o bom médico deve saber observar, penetrar, quase por empatia, na especificidade do corpo humano que tem diante dos olhos. Donde a impossibilidade de um diagnóstico imediato e mecânico, que se fundaria sobre um modelo do corpo originado da máquina:

---

[37] *Vita,* p.22.

In re autem medica illa subsunt incommoda; quod, cum morborum caussas non satis certo scire putemus, parum attendamus signa, facessamus ferme iudicia: quibus rebus, cum antiqui nostris praecellerent, eorum via et ratio medendi erat procul dubio certior. Cum enim fortasse iis caussae satis occultae incertaeque viderentur, de eo duntaxat erant usque ad religionem soliciti et curiosi, quod unum in se recipere, et longa observatione freti praestare poterant; ex signis non tam de morborum caussis, quam de gravitate et progressu ad certum curationis ductum iudicare.[38]

Esse texto é, de uma só vez, tanto interessante do ponto de vista médico quanto enganador do ponto de vista do sentido a se atribuir à confrontação entre Vico e Descartes. A superioridade dos antigos sobre os modernos, que Vico parece reconhecer aqui, não quer dizer absolutamente que se trata de se opor ao pensamento dos modernos e é preciso retornar às práticas antigas. O que guia Vico nessa apreciação é, acima de tudo, sua preocupação com a eficácia e o pragmatismo, o que, de resto, é enunciado muito claramente desde o início do *De ratione*:

Et quo rem facilius intelligere totam possitis, illud internoscatis oportet, me non heic scientas scientiis artesque artibus nostras et antiquorum comparare: sed quid nostra studiorum ratio antiquam vincit, ecquid ab ea vincitur, et quo pacto, ne vincatur, disserere.[39]

O que faz a força dos antigos, de acordo com Vico, é precisamente sua incerteza, sua inquietude face às causas que lhes estão ocultas. Novamente, não há aí nenhuma alusão à fragilidade do entendimento humano, nenhum pesar face a essa ausência do conhecimento das causas. O importante é, inversamente, saber não se perder em falsas abstrações, saber estabelecer um diagnóstico preciso do que está em nosso poder e do que não está, e isso com vistas a elaborar uma medicina eficaz. No caso presente, é preciso, segundo Vico, saber observar o doente, se impregnar de sua especificidade. Vico substitui a aplicação analítica e mecânica dos princípios abstratos derivados da medicina cartesiana – ao menos no sentido em que ele a compreende

[38] *De rat.*, p.126.
[39] *De rat.*, p.94.

– pela necessidade de uma adaptação sintética e progressiva à particularidade do doente:

> *Atqui morbi semper novi sunt et alii, ut semper alii sunt aegrotantes. Neque enim ego idem nunc sum, qui modo fui, dum aegrotantes proloquerer: innumera namque temporis momenta iam aetatis meae praeterierunt, et innumeri motus, quibus ad summum diem impellor, iam facti sunt.*[40]

Essa atenção à particularidade, em constante modificação, se torna, segundo Vico, em uma das condições de possibilidade de uma ciência eficaz, que sabe não se perder em gêneros e conceitos abstratos. De uma certa maneira, a crítica de Vico termina por se dirigir aqui indistintamente ao cartesianismo e à escolástica. Ou melhor, a maneira pela qual ele recebeu o cartesianismo é próxima daquela pela qual os primeiros *Investiganti* receberam a escolástica. Nos dois casos, que se tratasse de gêneros, de formas escolásticas ou "ficções" cartesianas, o que é criticado são os métodos que se extraem artificialmente de uma realidade complexa, que constroem termos e modelos simplificados – e isso em qualquer que seja o campo examinado – para, em seguida, aplicá-los artificialmente a essa mesma realidade.

Não resta dúvida de que essa crítica, limitada aos meios, não deixa de ser ambígua. Certamente, acima de tudo, são os métodos, os meios que são criticados, mas se pode perguntar o que resta do pensamento cartesiano, que tanto apostara justamente em seu método, uma vez este era descartado por Vico? Por exemplo, em nenhum momento Vico diz que Descartes não encerre nenhum interesse a uma ciência ou, no presente caso, a uma medicina eficaz. A crítica recorrente da "ficção" cartesiana é aquela dos *meios* desenvolvidos pela tradição cartesiana, que, segundo Vico, são perfeitamente contraditórios com o que é a ambição e a finalidade próprias dessa mesma tradição. Mas, no final das contas, a crítica pode parecer extrema, pois uma das forças do cartesianismo era precisamente saber se munir dos meios capazes de responder aos fins que propunha a si. Que estatuto, que força

[40] *De rat.*, p.128.

resta ao objetivo cartesiano de uma medicina eficaz e prática, uma vez que Vico mostrou que os meios implementados eram totalmente ineficazes para atingir esse objetivo? Certamente Vico se opõe menos a Descartes do que busca superá-lo e expandi-lo ao campo que, segundo ele, fora abandonado injustamente pela ciência cartesiana. A insistência constante com a qual Vico retorna ao aspecto científico da *Scienza nuova,*[41] a preocupação de uma "prática" da nova ciência que ele propõe,[42] inscrevem-no profundamente na herança cartesiana. Mas não resta dúvida que Vico é muitas vezes ambíguo na discussão do cartesianismo, se apresentando profundamente cartesiano em alguns aspectos, e opondo-se violentamente em outros. O desaparecimento quase total das referências a Descartes nas diversas versões da *Scienza nuova*, isto é, nos textos nos quais parece precisamente continuar e expandir a novos domínios o esforço científico cartesiano, pode igualmente impor dificuldade. Quando Vico lê Descartes e se refere ao pensamento cartesiano jamais o faz segundo a imagem que gosta de oferecer de si mesmo, se recolhendo "à escrivaninha", mas mediante esse processo de sedimentação que dá uma densidade real à sua aproximação. São certamente os textos que ele leu, mas isso mediante perspectivas que são suas, às quais se acrescentam as querelas, as filiações, as diversas interpretações, os erros, as críticas ligadas ao pensamento cartesiano. A isso se acrescenta a estratégia das referências no seio do sistema viquiano[43] que faz com que, frequentemente, os autores colocados em destaque, notadamente

---

[41] *Sn44*, §1.096.

[42] Ver notadamente o alerta de Vico a propósito de uma "ciência puramente contemplativa" no início da: VICO, G. Pratica della Scienza nuova. In: ______. *Opere*. Organização de F. Nicolini. Milano-Napoli: Ricciardi, 1953, p.875. A respeito do papel prático da ciência viquiana, ver: BADALONI, N. *Introduzione a G. B. Vico*. Milano: Feltrinelli, 1961, cap. IV; PONS, A. Prudence and Providence: The "Pratica della Scienza nuova" and the problem of theory and practice in Vico. In: TAGLIACOZZO, G.; VERENE, D. P. (orgs.). *Giambattista Vico's Science of Humanity*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1976, p.431-448; NUZZO, E. *Tra religione e prudenza.* La 'filosofia pratica' di Giambattista Vico. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007; BOTTURI, F. *La sapienza della storia.* Giambattista Vico e la filosofia pratica. Milano: Vita e Pensiero, 1991.

[43] Evocamos a respeito desse ponto a nossa análise: GIRARD, P. Influences et stratégie des références dans la "Scienza nuova". In: ______. *Giambattista Vico.* Rationalité et politique. Une lecture de la Scienza nuova. Paris: PUPS, 2008, p.25 et sq.

aqueles que Vico denomina seus "quattro auttori", a saber, Platão, Tácito, Bacon, Grócio,[44] não o são senão de maneira artificial e servem para mascarar as referências subjacentes mais determinantes, como Lucrécio,[45] Hobbes,[46] Descartes, Bayle,[47] assim como Spinoza,[48] os quais são criticados e até mesmo aparentemente rejeitados por Vico.[49]

Essas considerações fazem com que seja muito difícil determinar o que Vico recebeu exatamente de Descartes, e saber como ele o reutiliza em seu próprio projeto. Essa particularidade de Vico não quer dizer que sua recepção do cartesianismo seja unívoca e linear, mas significa notadamente que ela se destaca de outras recepções análogas, em particular daquela de Paolo Mattia Doria,[50] reconsiderando e retomando o projeto científico de Descartes. O segundo ponto que nos parece importante evoca as consequências sócio-políticas das "ficções" que Vico critica em Descartes. Trata-se aqui de um aspecto tão interessante que constitui muito certamente um dos pontos principais de sua crítica. Se se observa os textos nos quais Vico se opõe a Descartes, vê-se que sistematicamente a crítica parece se fazer pelo viés das consequências sócio-políticas negativas do cartesianismo. Esse aspecto aparece notadamente nas consequências do cartesianismo sobre os métodos educativos. O caso das matemáticas é, mais uma vez,

[44] FASSÒ, G. *I "quattro auttori" del Vico.* Saggio sulla genesi della Scienza nuova. Milano: Giuffrè, 1949.

[45] Ver: PACI, E. *Ingens sylva*. Milano: Bompiani, 1994. Ver igualmente nosso estudo: GIRARD, P. La tradizione epicurea e lucreziana nella filosofia di Giambattista Vico. *Quaderni materialisti*, Milano, Edizioni Ghibli, n.5, p.161-182, 2006.

[46] Cf. RATTO, F. *Materiali per un confronto Hobbes-Vico*. Perugia: Guerra Edizioni, 2000.

[47] Cf. CANTELLI, G. *Vico e Bayle:* Premesse per un confronto. Napoli: Guida, 1971

[48] A respeito do confronto Vico-Spinoza, Cf. MORRISON, J. Vico and Spinoza. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, n.16, p.49-68, 1980; TOSEL, A. Le déplacement de la critique de Spinoza a Vico. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v.LIV, n.4, p.489-514, 1999; CRISTOFOLINI, P. Une république de marchands. Note sur le Spinoza de Vico. In: GIRARD, P.; REMAUD, O. (orgs.). *Recherches sur la pensée de Vico*. Paris: Ellipses, 2003, p.7-14; CRISTOFOLINI, P. *Vico pagano e barbaro*. Pisa: ETS, 2001.

[49] Cf. BATTISTINI, A. Intertestualità e angoscia dell'influenza: Vico lettore agonistico. In: ______. *La sapienza retorica di Giambattista Vico*. Milano: Guerini & Associati, 1995, p.115-138.

[50] A respeito da perspectiva própria de Doria: NUZZO, E. *Verso la Vita civile.* Antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria. Napoli: Guida, 1984.

extremamente relevante, pois ele permite discernir os diferentes níveis de crítica entrelaçados em Vico. Como se viu, a primeira crítica é de natureza epistemológica: o criticável nas matemáticas é que, longe de nos permitir aceder à realidade, elas nos fazem adentrar em um mundo puramente fictício. Mas a esse primeiro nível de crítica de natureza epistemológica é imediatamente atrelada uma crítica de natureza sócio-política. Propondo-nos um mundo fictício, as matemáticas e, de forma mais geral, o método geométrico, nos impedem de desenvolver uma prática eficaz entre os homens. Há aí uma nuance importante, na medida em que se Vico se inscreve na preocupação prática que Descartes atribui à sua ciência: no pensador napolitano a prática é necessariamente compreendida de maneira sócio-política.

> *Sed illum incommodum nostrae studiorum rationis maximum est, quod cum naturalibus doctrinis impensissime studeamus, moralem non tanti facimus, et eam potissimum partem, quae de humani animi ingenio eiusque passionibus ad vitam civilem et ad eloquentiam accommodate, de propiis virtutum ac viciorum notis, de bonis malisque artibus, de morum characteribus pro cuiusque aetate, sexu, conditione, fortuna, gente, republica, et de illa decori arte omnium difficillima disserit: atque adeo amplissima praestantissimaque de republica doctrina nobis deserta ferme et inculta iacet. Quia unus hodie studiorum finis veritas, vestigamus naturam rerum, quia certa videtur: hominum naturam non vestigamus, quia est ab arbitrio incertissima. Sed haec ratio studiorum adolescentibus illa parit incommoda, ut porro nec satis vitam civilem prudenter agant, nec orationem moribus tingere et affectibus inflammare satis sciant.*[51]

O perigo da tradição cartesiana é, pois, para Vico, acima de tudo, aquele de um desligamento da política. Ao se limitar aos critérios cartesianos da verdade, da evidência, não somente se engana de um ponto de vista científico crendo apreender a natureza das coisas, mas se expõe à incapacidade de agir no mundo dos homens:

[51] *De rat.*, p.130.

> Neste sentido, como se os jovens das academias devessem surgir no mundo dos homens, o qual, composto de linhas, de números e de espécies algébricas, enchem a sua cabeça com os magníficos vocábulos de "demonstrações", de "evidências", de "verdades demonstradas", e condenam o verossímil, que é o verdadeiro na maioria das vezes, que dá a ele aquela regra: de julgar um grande motivo de verdade isto que parece verdadeiro a todos ou à maior parte dos homens [...].[52]

Mesclando em um mesmo discurso um plano epistemológico e um plano político, Vico concede uma verdadeira originalidade à sua crítica a Descartes. O critério cartesiano da verdade é contestável na medida em que, segundo Vico, nada pode garantir a tal ou tal evidência particular o valor que Descartes atribui à sua evidência. Mas são, sobretudo, as consequências políticas de tal critério que devem ser ressaltadas:

> E a razão de tudo isso que escrevi é que, por todos os lugares celebrando-se o critério da verdade do próprio Renato, que é a clara e distinta percepção, o qual, indefinido, é mais incerto que aquele de Epicuro de que o sentido evidente de cada um, que cada paixão nossa faz parecer evidente, conduz rapidamente ao ceticismo, o qual, desconhecendo as verdades nascidas dentro de nós mesmos, pouca ou mesmo nenhuma consideração tem daquelas que se devem recolher externamente, que necessitam reencontra-se com a tópica para assegurar o verossímil, o senso comum e a autoridade do gênero humano.[53]

Ora, para Vico, a ausência de um critério de verdade sólido, o que "conduz rapidamente ao ceticismo", deve ser combatido em razão das consequências políticas desastrosas que acarreta.

> Mas o ceticismo, colocando em dúvida a verdade, que une os homens, os dispõe a todo motivo de prazer pessoal e de utilidade própria que

[52] VICO, G. Lettere à Francesco Saverio Estevan. In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.335.
[53] Ibid.

seguem o sentido próprio, assim das comunidades civis os convoca ao estado de solidão, não dos animais dóceis, que têm o talento de viverem em unidade nas manadas e nos rebanhos, mas dos ferozes e horríveis, que vivem todos separados, sós em suas tocas e covis.[54]

Não se trata aqui de retornar aos textos, baseando-se notadamente nas questões de educação, nas quais a oposição a Descartes traduz-se principalmente nos termos e nas características da prática sócio-política.[55] É mais interessante, ao contrário, determinar qual é a posição de Vico. Vê-se que esse último não se limita em se opor a Descartes, mas novamente tenta superá-lo. Nesse sentido, o anticartesianismo de Vico, frequentemente posto em preeminência pela crítica como ponto de partida para expor a pretensa originalidade de Vico, seus métodos alternativos ao cartesianismo, deve ser absolutamente reconsiderado. O ponto de vista de Vico é mais complexo, não somente em razão das características próprias de sua recepção e de sua maneira de ler Descartes, mas também em relação ao seu projeto científico. Tem-se muitas vezes o sentimento de que Vico não somente não se opõe necessariamente à empresa cartesiana, mas de que ele tenta efetivamente expandir o campo de competência ao procurar aplicá-la a domínios designados como inerentes ao "confuso" e ao "obscuro". Assim, não se pode dizer que Vico se oponha em sentido estrito à ciência cartesiana, na medida em que ele retoma para si a preocupação prática e concreta que a anima, e limita sua crítica aos meios e ao método adotado. Da mesma maneira, as consequências negativas do cartesianismo no plano sócio-político não são, para Vico, oportunidade de renunciar à ciência, nem mesmo rejeitar Descartes, mas lhe servem para entender de alguma forma o sentido que Descartes atribuía à noção de prática e de ciência. Para Vico, a prática deve necessariamente ter um sentido sócio-político. Somente uma ciência que se construa sobre tais princípios e com tal

---

[54] Ibid., p.332-333.

[55] A respeito desse confronto, ver nosso estudo: GIRARD, P. Educazione collettiva e politica nel pensiero di Giambattista Vico. In: AAVV. *Vico tra l'Italia e la Francia*. Napoli: Guida, 2000, p.135-165. Mais genericamente, a respeito da questão da educação: GUIDO, H. *Giambattista Vico.* A filosofia e a educação da humanidade. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

finalidade será realmente fundamentada teoricamente e realmente eficaz na prática. Esse projeto, de uma ciência no sentido forte do termo, que não se perca nas ficções, e que tenha eminentemente um valor prático, é aquele da *Scienza nuova* que Vico elabora até à sua morte em 1744.

Tradução do francês:
Enoque M. Portes

Referências

Obras de Vico

VICO, G. De nostri temporis studiorum ratione (*De rat.*). In: _____. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.87-215.

VICO, G. De antiquissima italorum sapientia (*De ant.*). In: _____. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.55-130.

VICO, G. Risposta del Signor Giambattista Di Vico nella quale si sciogliono tre opposizioni fatte da dotto Signore contro il primo libro "De antiquissima italorum sapientia" ovvero Metafisica degli antichissimi italiani tratta da' latini parlari (*Risp. I*). In: _____. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.132-144.

VICO, G. Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del "Giornale de' Letterati d'Italia" (*Risp. II*). In: _____. *Opere filosofiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971, p.145-168.

VICO, G. *Princìpj di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazione* (*Sn44*). Organização de Fausto Nicolini. Milão: Ricciardi, 1992.

VICO, G. Pratica della Scienza nuova. In: _____. *Opere*. Organização de F. Nicolini. Milano-Napoli: Ricciardi, 1953, p.875-877.

VICO, G. Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo (*Vita*). In: _____. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.5-85.

VICO, G. Lettere à Francesco Saverio Estevan. In: _____. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.330-337.

VICO, G. Œuvres *choisies*. Organização de J. Michelet. Paris: Hachette, 1835.

Outras obras

AJELLO, R. Cartesianismo e cultura oltremontana al tempo dell'Istoria civile. In: AJELLO, R. (org.). *Pietro Giannone e il suo tempo*. Napoli: Jovene, 1980, v.1, p.1-181.

BADALONI, N. *Introduzione a G.B. Vico*. Milano: Feltrinelli, 1961.

BATTISTINI, A. Intertestualità e angoscia dell'influenza. Vico lettore agonistico. In: ______. *La sapienza retorica di Giambattista Vico*. Milano: Guerini & Associati, 1995, p.115-138.

BELAVAL, Y. Vico et l'anticartésianisme. *Les Études philosophiques*. Giambattista Vico: une philosophie non-cartésienne. Paris, n.3-4, p.311-325, 1968.

BERMUDO, J. M. Vico y Descartes. *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla, n.9-10, p.23-41, 1998.

BOTTURI, F. *La sapienza della storia.* Giambattista Vico e la filosofia pratica. Milano: Vita e Pensiero, 1991.

CANTELLI, G. *Vico e Bayle:* Premesse per un confronto. Napoli: Guida, 1971.

CASTELLANI, C. La metafisica tra "De antiquissima" e "Scienza nuova". Un confronto di Vico con Cartesio. In: ______. *Della cronologia alla metafisica della mente.* Saggio su Vico. Bologna: Il Mulino, 1995, p.115-143.

CORSANO, A. Vico and Mathematics. In: TAGLIACOZZO, G.; WHITE, H. V. (orgs.). *Giambattista Vico.* An International Symposium. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1969, p.425-437.

CREASE, R. Vico and the Cogito. In: TAGLIACOZZO, G. (org.). *Vico, Past and Present*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1981, v.I, p.171-182.

CRISTOFOLINI, P. *La Scienza nuova di Vico.* Introduzione alla lettura. Roma: La Nuova Italia, 1995.

CRISTOFOLINI, P. *Vico pagano e barbaro*. Pisa: ETS, 2001.

CRISTOFOLINI, P. Une république de marchands. Note sur le Spinoza de Vico. In: GIRARD, P.; REMAUD, O. (orgs.). *Recherches sur la pensée de Vico*. Paris: Ellipses, 2003, p.7-14.

DAMIANI, A. M. *Giambattista Vico:* la ciencia anticartesiana. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 2000.

DORIA, P. M. *Discorsi critici filosofici intorno alla filosofia degl'Antichi, e de' Moderni; ed in particolare intorno alla filosofia di Renato Descartes. Con un progetto di una metafisica*. Venezia, 1724.

FASSÒ, G. Un presunto discepolo del Vico: Giulio Michelet. In: AAVV. *Omaggio a Vico*. Napoli: Morano, 1968, p.483-550.

FASSÒ, G. *I "quattro auttori" del Vico.* Saggio sulla genesi della Scienza nuova. Milano: Giuffrè, 1949.

FELLMANN, F. *Das Vico-Axiom:* Der Mensch macht die Geschichte. Friburg-München: Alber-Broschur Philosophie, 1976.

FERRONE, V. *Scienza, natura, religione:* mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento. Napoli: Jovene, 1982.

GIRARD, P. Matérialisme et politique: les enjeux de la réception du cartésianisme à Naples à l'Âge classique. *Corpus.* Matérialisme et cartésianisme. n.61, p.113-132, 2011.

GIRARD, P. Influences et stratégie des références dans la Scienza nuova. In: _____. *Giambattista Vico.* Rationalité et politique. Une lecture de la Scienza nuova. Paris: PUPS, 2008, p.24-29.

GIRARD, P. La tradizione epicurea e lucreziana nella filosofia di Giambattista Vico. *Quaderni materialisti*, Milano, Edizioni Ghibli, n.5, p.161-182, 2006.

GIRARD, P. Giambattista Vico critique de Descartes? In: KOLESNIK-ANTOINE, D. (org.). *Qu'est-ce qu'être cartésien?* Lyon: ENS Éditions, 2013.

GIRARD, P. Science et sagesse poétique dans la philosophie de Giambattista Vico. *Noesis*. La Scienza Nuova de Giambattista Vico. Organização de Andre Tosel. Nice, v.8, 2005. Disponível em: http://noesis.revues.org/index127.html. Acesso em: 03 julho de 2006

GIRARD, P. Educazione collettiva e politica nel pensiero di Giambattista Vico. In: AAVV. *Vico tra l'Italia e la Francia*. Napoli: Guida, 2000, p.135-165.

GRASSI, E. *Vico e l'umanesimo*. Milano: Guerini & Associati, 1990.

GRASSI, E. Le refus du modèle mathématique de la science chez Vico. In: _____. *Humanisme et marxisme*. Paris: L'Âge d'homme, 1978

GUEROULT, M. Vico: le renversement du refus cartésien en Italie; prélude à une philosophie de l'histoire des idées. In: _____. *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris: Aubier, 1984, t.1, p.225-235.

GUIDO, H. *Giambattista Vico.* A filosofia e a educação da humanidade. Petrópolis: Vozes, 2004.

LILLA, M. *G. B. Vico.* The Making of an Anti-Modern. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

LOJACONO, E. *Immagini di René Descartes nella cultura napoletana (1644-1755)*. Lecce: Conte, 2003.

LÖWITH, K. Verum et factum convertuntur: le premesse teologiche del princípio di Vico e le loro conseguenze secolari. In: AAVV. *Omaggio a Vico*. Napoli, Morano, 1968, p.73-112.

MAZZOLA, R. Vico e l'antica sapienza italica. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Napoli, v.XXX, p.199-211, 2000.

MICHELET, J. Discours sur le système et la vie de Vico. In: GAUCHET, M. (org.). *Philosophie des sciences historiques*. Paris: Le Seuil, 2002.

MICHELI, G. Le Discours de la méthode et la science cartésienne chez les scientifiques italiens du XVIIe siècle. In: MÉCHOULAN, H. (org.). *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*. Paris: Vrin, 1988, p.153-169.

MINER R. C. Verum-factum and Pratical Wisdom in the early Writings of Giambattista Vico. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, v.59, n.1, p.53-73, 1998.

MORRISON, J. Vico and Spinoza. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, n.16, p.49-68, 1980.

NUZZO, E. Vico, lo storicismo, gli storicismi. In: _____. *Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, p.1-55.

NUZZO, E. *Tra religione e prudenza.* La 'filosofia pratica' di Giambattista Vico. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.

NUZZO, E. *Verso la Vita civile.* Antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria. Napoli: Guida, 1984.

OTTO, S. Vor allem das lange vor der Arbeit an der Neuen Wissenschaft verfaßte Metaphysische Buch wird dem Leser dann zur "Grundschrift" für eine nicht bloß entzifferende, sondern verstehende Vico-Lektüre werden müssen. In: ___. *Giambattista Vico.* Grundzüge seiner Philosophie. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer, 1989.

OTTO, S. Interprétation transcendantale de l'axiome verum et factum convertuntur. *Archives de philosophie*, Paris, v.40, p.13-39, 1977.

PACI, E. *Ingens sylva*. Milano: Bompiani, 1994.

PONS, A. De la nature commune des nations au peuple romantique. Note sur Vico et Michelet. *Romantisme*, n.9, p.39-49, 1975.

PONS, A. Prudence and Providence. The "Pratica della Scienza nuova" and the problem of theory and practice in Vico. In: TAGLIACOZZO, G; VERENE, D. P. (orgs). *Giambattista Vico's Science of Humanity*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1976, p.431-448.

RATTO, F. *Materiali per un confronto Hobbes-Vico*. Perugia: Guerra Edizioni, 2000.

SEMERARI, G. Intorno all'anticartesianesimo di Vico. In: AAVV. *Omaggio a Vico*. Napoli: Morano, 1968, p.195-232.

STERNHELL, Z. *Les anti-Lumières.* Du XVIIIe siècle à la guerre froide. Paris: Fayard, 2006.

TOSEL, A. La Science nouvelle de Vico face à la mathesis universalis. In: PONS, A.; SAINT-GIRONS, B. (orgs.). *Vico, la science du monde civil et le sublime.* Autour de la traduction de la Science nouvelle par Alain Pons. Nanterre: Publications du Département de philosophie Paris X-Nanterre, 2004, p.67-87.

TOSEL, A. Le déplacement de la critique de Spinoza à Vico. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v.LIV, n.4, p.489-514, 1999.

VANZULLI, M. *La scienza di Vico.* Il sistema del mondo civile. Milano: Mimesis, 2006.

VERENE, D. P. *Vico's Science of Imagination*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1981.

Manifestações da aparência e engano da presença no conceito moderno de imaginação

Manuela Sanna[*]

É possível sintetizar a atividade de pesquisa pessoal desenvolvida nesses últimos anos sobre o tema da imaginação identificando, antes de tudo, três blocos temáticos importantes, que se delineiam sempre quando se confronta esse termo conceitual, mas que, de modo particular, se tornam significativos quando nos apegamos àquele que a filosofia moderna deixou aberto à reflexão contemporânea. Antes de tudo, (1) a distinção entre *imaginar* e *entender* como leitura específica da modernidade, portadora daquela dicotomia erro-verdade que somente nesta linha de interpretação encontra lugar; (2) a exibição na filosofia moderna de uma diferença específica no uso das faculdades da *imaginação* e da *memória*; (3) o risco sempre presente e ao mesmo tempo a possibilidade da distorção do material imaginativo. A atenção particular dirigida ao pensamento de Giambattista Vico é apresentada e justificada pela inegável originalidade da sua proposta filosófica, de fato sugestiva para grande parte da reflexão contemporânea.

1. Imaginar e entender

A tradição filosófica moderna em sua totalidade, quando trata do tema da imaginação, se estabelece sobre a conhecida distinção dos domínios delimitados pelas duas diferentes faculdades cognitivas: de um lado, o entender, o intelecto, o *intelligere*; de outro lado, o imaginar, a *imaginatio*, o *imaginário*.

---

[*] Diretora do *Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno* (ISPF-CNR) de Nápoles, que atualmente abriga o *Centro di Studi Vichiani*. Este capítulo é uma versão reduzida e modificada do livro: SANNA, M. *Immaginazione*. Nápoles: Guida, 2007.

A aparente dicotomia entre *imaginar* e *entender* – subentendida por todo o pensamento moderno – é justificada pela descrição de um processo evolutivo de tipo natural no interior das faculdades cognitivas: graças à obtenção de uma lógica abstrata – fruto de longos anos de desenvolvimento da humanidade – se podem entender coisas que não nos é consentido imaginar, porque o próprio processo de abstração privou o homem da possibilidade de pensar com o corpo. A reflexão moderna exige expressamente despir-se do hábito corporal para obter o conhecimento intelectual e vestir-se com os panos de um raciocínio "geométrico", entendido como um pensamento operante por meio de concatenações e nexos do tipo dedutivo.

Intellectus e *sensatio* percorrem, pois, caminhos diferentes: se se conhece por meio do *intellectus* e não pela *sensatio*, pode-se entender, mas não imaginar; com a *sensatio* pode-se imaginar e não entender, assim como com o intelecto se pode conhecer sem arrastar o corpo de modo direito. Quando Vico exemplifica o processo, lembrando que "apenas entender se pode, de fato, imaginar não se pode, como pensassem os primeiros homens que fundaram a humanidade gentia",[1] ele pretende destacar a "fadiga", o esforço, a dificuldade que esse tipo de conhecimento exige. Algo estranho, pois seremos levados a pensar que no entender está englobado e transformado também o dado da imaginação, não que ele seja absolutamente negado; não é só isso, mas que nos seria mais fácil imaginar do que entender um saber que se pôs: supomos que seja preciso um esforço da fantasia, não um exercício da razão. O fato de Vico ter sentido a necessidade de distinguir não de maneira ascendente, cronológica, a relação entre imaginar e entender leva a crer que a conquista do pensamento abstrato, do tipo intelectual, não representa no seu pensamento a superação do saber imaginativo, fundado sobre a ficção, mas, antes, que esteja propriamente na realização que se estabelece entre imaginar e entender a chave da racionalidade.[2] A reabilitação de todos os efeitos decorrentes do

---

[1] VICO, G. Princìpj di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazione (1744). In: ______. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.572 (de agora em diante *Sn44*).

[2] A respeito desse tema, ver: VELOTTI, S. *Sapienti e bestioni.* Parma: Pratiche, 1995, p.62.

conhecer por imagens representa um objetivo do conceito moderno de razão, desconhecido pelos antigos, e ainda embebido de ambiguidades e incertezas: por essa dificuldade de colocar juntos imaginação e intelecto, o homem luta para conhecer e reconhecer aquilo que não está diante dos seus olhos.

Essa distinção entre "imaginar' e "entender" foi para Vico de importância funcional para distinguir nitidamente uma *sabedoria recôndita* de uma *sabedoria vulgar*, dois modos distintos de *saber*; de tal modo Vico trabalha uma possível definição do conceito de "consciência": como fazer *sentir* alguma coisa, esforçando-se em *imaginar* de modo consciente. O próprio Croce destacou essa relação entre *imaginar* e *entender* por meio da insistência impossível em um *sentir* renovado, definido como aquilo que "sentimos e entendemos genericamente como vivente, mas do qual não podemos sentir nem entender a específica e própria vida".[3]

O delineamento desse estrito, mas contraditório, liame entre *imaginação* e *percepção* fundado sobre a qualidade da *sensação* não é de se admirar: a história da interpretação moderna do conceito de imaginação parte irrefutavelmente da definição contida no *De anima* de Aristóteles, e converteu-se, na tradição empirista, em uma espécie de percepção enfraquecida, como se percepção e imaginação diferissem entre si apenas por grau e não por qualidade. Foi depois Sartre, partindo de uma releitura de Descartes mediada por Husserl, que reforçou de maneira sistemática que a diferença entre as duas atividades é uma diferença de *natureza*, e que assim conferiu plena autonomia para o saber da imaginação.

O que emerge é um re-pensamento influenciado pela noção de *mente* na elaboração de um sentido da experiência em termos não consciencialistas; a reflexão teórica posterior a Vico introduzirá elementos novos, mas não realmente distantes: se pensa em Hume, por exemplo, que uniu com maior vigor o conceito de *percepção* ao de *ideia*. Quando nós imaginamos imitamos as percepções dos sentidos, sem naturalmente alcançar jamais a vivacidade do *sentimento*

---

[3] CROCE, B. Immaginare e intendere. In: ______. *Discorsi di varia filosofia*. Bari: Laterza, 1949, v.II, p.18.

original: “o pensamento mais vivaz é sempre inferior à sensação mais apagada”,[4] isto é, àquilo que Hume chama a *impressão*, que reúne o conjunto das percepções ligadas às atividades sensoriais, desejos, sentimentos, volições e paixões. Sobre esse plano se insere um primeiro elemento de distinção entre imaginação e memória, que parte da constatação de que as ideias da memória são mais vivazes do que aquelas da imaginação:

> essa conexão, pois, que *sentimos* em nós, essa transposição habitual da imaginação de um objeto para o objeto que costumeiramente o acompanha, é o sentimento, isto é, a impressão da qual nós extraímos a ideia de poder ou conexão necessária.[5]

O poder da mente limita-se a operar sobre os materiais fornecidos pelos sentidos e pela experiência, e a jogar com eles unindo-os, deslocando-os, acrescendo-lhes ou diminuindo-os; toda vez que um objeto se apresenta à memória ou aos sentidos, a imaginação concebe logo o objeto com o qual está geralmente ligado, e essa operação é acompanhada de uma sensação ou sentimento que não tem nada a ver com os produtos da fantasia. Não por acaso Damasio, na pesquisa do erro de Descartes, evoca a tese oitocentista de William James sobre a natureza das emoções como mudança do corpo, à qual segue um “*sentir a emoção* em conexão com o objeto que a suscitou, o dar-se conta da ligação entre objeto e estado emotivo do corpo”.[6] Investigar suas raízes antigas e, por isso, distantes no tempo, significa o mesmo que colocar em movimento uma intensa correlação entre *imaginar* e *entender*, um modo específico de pensar algo que ainda não existe, mas não somente no nível emotivo, e representá-lo por meio da reviravolta parcial dos dados da memória. O debate filosófico da idade moderna – entre Descartes, Leibniz e Espinosa – sobre a possibilidade cognitiva encontra abundância de material específico sobre esse tema: sustentar

---

[4] HUME, D. *Ricerche sull’intelletto umano e sui principi della morale*. Tradução italiana de R. Gilardi. Milão: Rusconi, 1980, v.II, 11, p.144.
[5] HUME, 1980, v.VII, 59, p.227.
[6] DAMASIO, A. R. *L’errore di Cartesio*. Tradução italiana de Filippo Macaluso. Milão: Adelphi, 1995, p.193.

que a imaginação não reproduz mais meramente o objeto visando representá-lo o mais adequadamente possível, mas nos atesta que o objeto existe e isso se torna automaticamente domínio de erro. A imaginação não fala a linguagem da *existência*, mas da *representação* dos objetos, que, no momento em que vêm imaginados, não existem senão no "restrito" espaço da fantasia.

De fato, com isso ocorre a anulação da distinção entre percepção e imaginação fundada sobre o grau de intensidade da sensação: percepção e imaginação se distinguem por natureza e a consciência do sujeito cognoscente é imediatamente e inequivocamente atenta a essa diferença. As características que especificamente tornam diversas as duas funções são, antes de tudo, o modo como a consciência reporta-se ao objeto (quando imagino um livro eu tenho consciência de um livro sob a forma de imagem e não de uma imagem do livro), e depois o tipo de conhecimento que ativa (se imagino um cubo tenho dele um conhecimento imediato e, sobretudo, certo do objeto, enquanto se o percebo o conhecimento do objeto desenvolve-se no tempo e deve ser verificado). Mas existe outra. A imaginação tem, considerando a percepção, um caráter de imperfeição, porque evoca um objeto posto como nada (se percebo a face de um amigo o percebo em sua presença e como um objeto existente, diferente daquilo que se verifica se o imagino) e enfim, dado estritamente ligado a essa negatividade, quando a consciência imagina, ela conserva, com um esforço mental, o objeto da imagem. É assim que, contemporaneamente, se quer discutir a herança do pensamento clássico e com ela, também, a sobreposição entre existência e existência física, e isso só é possível fazê-lo a partir de Descartes.

Naturalmente todo discurso a respeito do conceito de imaginação está fundado essencialmente sobre uma definição da presença e da ausência do objeto, mas não só isso, também da experiência emotiva a ele conexa. Na sexta das *Meditações* cartesianas surge a síntese da posição moderna acerca da diferença *imaginar/entender* centrada sobre o tema da *presença*:

> Quando imagino um triângulo não o concebo apenas como uma figura composta e compreendida entre três linhas, mas também, simultaneamente, tenho a intuição destas três linhas como presentes,

> graças à aplicação interna à minha mente: e isto propriamente eu denomino imaginar.[7]

A tensão que demanda a imaginação para conduzir à presença algo ausente e permitir que isso seja concebido é um esforço que não se exige do intelecto que opera com abstrações. Quando se pensa no trabalho sobre a imaginação levado adiante pela corrente fenomenológica, ele esteve centrado na necessidade de estabelecer uma relação entre o nada e a presença. Sartre, em polêmica com Heidegger, reconheceu que:

> Isto que existe no presente se distingue de todo outro existir pela sua condição de presença. Ao chamado o soldado ou o estudante respondem "presente", no sentido de *adsum*. E *presente* se contrapõe tanto a *ausente* quanto a *passado.*[8]

Presente é tudo isso que vem do nada e que ele retorna, e a atenção ao contrapor *presente* e *passado* coloca, em primeiro plano, a necessidade de definir autonomamente os dois espaços: da *memória* e do saber imaginativo.

A imaginação se oferece assim como um saber específico da linguagem do mito,[9] isto é, como um conhecimento peculiar à infância da humanidade porque vinculado à esfera mais propriamente emotiva, mas, ao mesmo tempo, uma forma cognitiva contraposta ao entender.

Vico retoma esse tema sobre a possibilidade de compreender o modo de pensar dos primeiros homens, dos gigantes da humanidade, com palavras muito similares, mas de maneira mais aprofundada, quando declara que:

> nos é naturalmente negado poder formar a vasta imagem desta mulher que dizem "Natureza simpatetica" (que enquanto dizem com a boca,

---

[7] DESCARTES, R. Meditazioni metafisiche. In: ______. *Opere filosofiche*. Organização e tradução italiana de B. Widmar. Turim: Utet, 1981, p.243.
[8] SARTRE, J. P. *L'essere e il nulla*. Tradução italiana de G. Del Bo. Milão: Il Saggiatore, 1964, p.170.
[9] Cf. também BASSI, R. *Favole vere e severe. Sulla fondazione antropologica del mito nell'opera vichiana*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004.

não têm nada em suas mentes, por isso a sua mente repousa no falso, que é nada, nem são socorridos já pela fantasia para poderem formar dela uma falsa vastíssima imagem); assim, agora nos é naturalmente negado poder entrar na vasta imaginação daqueles primeiros homens, cujas mentes em nada eram abstratas, em nada eram sutilizadas, em nada espiritualizadas, porque estavam todas imersas nos sentidos, todas tiranizadas pelas paixões, todas sepultadas nos corpos.[10]

Vico celebra assim, com uma descrição poderosa, a distância que separa o passado do presente no nível cronológico e no nível emocional. Como imaginar aquilo que ocorria na mente em condição de conferir substância aos objetos seguindo uma ideia, uma própria ideia? Como imaginar aquilo que não se pode mais sentir? A abstração marcada pelo nascimento da linguagem, o aguçamento produzido pela escrita e a materialidade decorrente do uso da linguagem matemática foram delineando a distância de um saber poético passional e privado de consciência.

A distância é a declaração definitiva da impossibilidade do "recurso" como "retorno": ao homem é impossível voltar atrás, e ainda que se imergisse nos sentidos e nas paixões, nunca mais conseguiria recuperar o *sentir* como forma de *entender*. O exercício da imaginação nesse caso seria errante, porque serviria somente para simular uma verdade que agora, de fato, reconhecemos como falsa, ou por isso mesmo inexistente, como sugere Sartre na inesquecível imagem do amigo morto que somos capazes de reviver em nosso imaginário.

O intelecto, faculdade (*facultas*, *potentia*) assim como a fantasia, é faculdade específica do saber, aquela que se exprime por meio das três operações mentais – percepção, juízo, raciocínio – e tem justamente no juízo o seu "olho" específico, assim como o engenho o tem na fantasia.[11] Mas esses dois procedimentos, para Vico, não estão isolados um do outro, de modo que a tópica não pode funcionar sem a crítica, a arte da descoberta sem a arte do juízo, o intelecto sem o engenho.

[10] *Sn44*, p.572.
[11] VICO, G. *De antiquissima Italorum sapientia* (1710). Organização e tradução italiana de Manuela Sanna. Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2005, VI, IV (de agora em diante *De ant.*).

Assim, ao contrário, para precisar melhor: “onde queremos extrair do entendimento coisas espirituais, devemos ser ajudados pela fantasia para podê-las explicar e, como pintores, fingir imagens humanas”,[12] isto é, devemos ativar um procedimento totalmente inverso àquele praticado pela humanidade poética que, não podendo fazer uso do entender, conferiu vitalidade e sensibilidade aos corpos inanimados.

A teoria viquiana da imaginação histórica distancia-se das propostas de Descartes, Espinosa ou Leibniz principalmente pela formulação histórica da teoria da mente e das emoções humanas e, por isso, devido à ausência de uma identificação entre imaginação e faculdade perceptiva.[13] Para Descartes, o conhecimento da imagem vem frequentemente do intelecto, que nos fornece uma consciência, justamente, da imagem; para dizer com Sartre:

> entre a imagem e a ideia há então, ao menos no plano psicológico, uma verdadeira e própria cisão. A imagem não se distinguirá das sensações [...]. A imaginação, por essência, não poderá fornecer senão uma ajuda muito supeita.[14]

Quando se faz o confronto do percurso viquiano, articulado e longo, com o tratado muratoriano *Da força da fantasia humana*, se tem o conhecimento pleno daquilo que ocorre, no âmbito moderno, lá onde e quando se conjectura uma identidade absoluta entre fantasia e imaginação. Mantendo, na esteira aristotélica, um nexo forte entre memória e fantasia,[15] é negado de modo veemente a essa última o

---

[12] *Sn44,* p.586.

[13] Para exemplificar, todos os modos de pensar podem ser reduzidos, para Descartes, a dois modos gerais: o da percepção, operação do intelecto; e, o da volição, operação da vontade. Sentir, imaginar, entender são modos de perceber; desejar, sentir, afirmar, negar são modos do querer (*Principia,* Art. XXXII). No perceber jamais nos enganamos, entretanto, caímos no erro ao julgar o que não percebemos corretamente (*Principia,* Art. XXXIII).

[14] SARTRE, J. P. *L'immaginazione*. Tradução italiana de E. Bonomi. Milão: Bompiani, 1962, p.19.

[15] “Fisicamente a memória, ou seja, a retentiva, tem a sua sede na Fantasia. Apesar disso, nós somos acostumados indevidamente a dar o nome de memória à essa mesma Fantasia” (MURATORI, L. *Della forza della fantasia umana.* Veneza: Giambattista Pasquale, 1724, p.31). Recordar equivale a atingir as imagens custodiadas pela fantasia, como se ela fosse um enorme repositório.

status de conhecimento. Muratori contesta a atribuição de "faculdade cognitiva" conferida à fantasia por Aristóteles e depois por Gassendi, sendo ela uma potência exclusivamente "corpórea" e "material": "Além da potência espiritual, e incorpórea, que chamamos *mente*, temos contida no homem uma outra, corpórea e material, a qual damos o nome de *Fantasia*",[16] e prossegue:

> esta *Fantasia* foi chamada por Aristóteles, e também por Gassendi, como *faculdade cognoscente*, ou *cognitiva*, muito impropriamente eu acredito. Apenas à Alma, ou seja, à Mente, é pertinente o conhecer, e não ao corpo e à matéria, os quais dissemos ser a própria Fantasia.[17]

Mas Muratori dá a ela a conotação de atividade, de ação peculiar ao intelecto, pela qual toda fantasia se resolve em um pensamento. Com efeito, a fantasia está unida ao processo do conhecimento das coisas externas e corpóreas por meio dos fantasmas, e também por um enorme capital de imagens, ideias e impressões que podem ser usados tendo em vista a tessitura das tramas dos pensamentos. Muratori reflete também sobre a tese aristotélica de que os sonhos representam uma continuação dos pensamentos diurnos, que chegam certamente confusos pela ação da fantasia sonhadora, que não produz, portanto, nada de novo, mas que também não gera o erro, sendo em si uma faculdade passiva privada de qualquer valor apetitivo.

2. Imaginação e memória

A pergunta sobre a ligação entre memória e imaginação é particularmente uma pergunta sobre a qual se interrogou toda a tradição do pensamento filosófico em seu empenho mais de refletir sobre as características que diferenciam as duas funções do que de investigar os elementos que lhes são comuns. A imaginação canonicamente oferece um olhar voltado para o fantástico, o irreal, à *fictio* enquanto combinação de elementos conhecidos, ao passo que a memória, mais especificamente, se dirige ao já vivido, na direção de um

[16] MURATORI, 1724, p.15.
[17] MURATORI, 1724, p.18.

real já consumado, desempenhando uma atividade mais conservadora do que criativa. Assim, a memória nos engana de muitas maneiras e talvez mais do que a imaginação, porque nos trai no sentido mesmo do *eikòn*, isto é, no sentido da irrealidade da representação e sobre a sua anterioridade, sobre o seu ter já ocorrido.[18] "Como explicar [nos dirá Paul Ricoeur] que a lembrança retorna sob a forma de imagem e que a imaginação assim posta em movimento venha a revestir formas que escapam à função do irreal?".[19]

De outro lado, também recordar é, de algum modo, uma ação que cria simbolicamente um mundo novo por intermédio das imagens: também recordar é um ato criativo porque é muito mais que a formulação de uma sequência de nexos e lembranças, e sobretudo porque quando se lembra não se pode reevocar a percepção, mas somente a imagem dela.[20]

A imaginação possui em Vico uma especificidade bem definida e inconfundível, sintetizada com rara eficácia em uma passagem da *Scienza nuova* de 1744:

> Tais faculdades pertencem, isso é verdadeiro, à mente, mas lançam suas raízes no corpo e ganham vigor do corpo. Donde a memória é o mesmo que a fantasia, e por isso os latinos diziam "*memoria"* (como em Terêncio encontra-se "*memorável*" para significar "coisa que se pode imaginar", e vulgarmente "*comminisci*" para "fingir", que é próprio da fantasia, vindo daí "*commentum*", que é um achado fingido); e "fantasia" de outro modo é tomada por engenho [...]. E disto se desprende três

[18] RICOEUR, P. *Ricordare, dimenticare, perdonare.* L'enigma del passato. Tradução italiana de N. Salomon. Bolonha: Il Mulino, 2004, p.11-12. "O engano da memória é também muito patente, mas se poderia reprovar a memória por imaginar que ela nos engana, se ela não visasse a exatidão, a fidelidade? Nisso consiste o modo específico de visar a verdade, algo que a imaginação não faz. É sobre esse ponto, no meu modo de entender, que a teoria da memória é fortememente oprimida por aquilo que eu chamo de colonização da teoria da imaginação" (Ibid., p.69).

[19] RICOEUR, P. *La memoria, la storia, l'oblio*. Tradução italiana de D. Iannotta. Milão: Cortina, 2003, p.75.

[20] BACHELARD, G. *La poetica della rêverie*. Tradução italiana de G. Silvestri Stevan. Bari: Dedalo, 1972, p.109-153. "No seu primitivismo psíquico, Imaginação e Memória aparecem em um complexo indissolúvel. Se analisamos mal elas se referem à percepção. O passado recordado não é simplesmente o passado da percepção. Agora, no momento em que nos recordamos, em um *devaneio* o passado se determina pelo seu valor de imagem" (Ibid., p.115).

diferenças: que é memória, quando recorda as coisas; fantasia, quando as modifica e falsifica; engenho, quando as acomodam e arrajam.[21]

No *De antiquissima* Vico já havia lembrado que o uso do termo moderno "imaginação" substituía o análogo *phantasia* dos gregos, assim como "imaginar" corresponde ao latino *memorare*. E essa analogia havia sido explicitada ao máximo em 1744, quando reconstrói a maneira como os antigos tinham situado a memória na cabeça, e por isso mesmo ela foi chamada "fantasia", porque na cabeça se originavam todas as cognições fantásticas. "Reduziam todas as funções internas do ânimo a três partes do corpo: a cabeça, o peito, o coração. E da cabeça evocavam todas as cognições; e porque eram todas fantásticas, colocaram na cabeça a memória, que foi dita pelos latinos 'fantasia'".[22]

A evocação do esquema aristotélico e da retomada tomista de um pensar por imagens como extensão da operação do intelecto permite a Vico conceber uma teoria da imaginação que desaguou na elaboração dos universais fantásticos. Ou seja, conceber um modelo metodológico de conhecimento no qual o pensar por imagens constitua uma potencialidade específica do conhecimento intelectual, ligado a uma fase histórica da antropologia que esvai e se modifica com encadeamento das sucessivas fases, mas não se perde.

Aristóteles utiliza a memória como garantia da vitalidade das sensações contra toda forma de esquecimento e morte: "são objetos de memória *per se* aqueles que se prendem à imaginação por acidente, em seguida, aqueles que não são separados da imaginação".[23]

Na falta de um princípio estável de continuidade garantido pela percepção, a imaginação se nutre daquelas percepções experimentadas quando se está desperto, que podem ser convocadas com a intervenção da recordação. Esse tipo de consideração leva-nos automaticamente a interrogarmos-nos sobre a natureza do objeto que recordamos e sobre o tipo de problema que se abre diante de nós: o que representamos com a imaginação quando recordamos? Aquilo que é recordado se

---

[21] *Sn44,* p.827-828.
[22] *Sn44,* p.766
[23] ARISTOTELE, *Della memoria e della reminiscenza*. In: ______. *Opere*. Tradução italiana de A. Russo e R. Laurenti. Veneza: Marsilio, 2003, p.240.

trata da impressão ou do objeto que suscitou a impressão? E porque podemos recordar isto que não está presente, no momento em que está presente a afecção na alma e ausente o objeto?

> Na realidade [conclui Aristóteles], como um animal pintado em um quadro é animal e imagem, e ambos são uma única e mesma coisa, embora a sua noção não seja a mesma e se pode considerar como animal e como imagem, assim também a representação que está em nós se deve observar como sendo alguma coisa em si mesma e como a representação de um outro.[24]

Vale dizer, quando imaginamos alguma coisa que lembramos, em parte extraímos a lembrança das impressões recebidas, em parte também a lembrança do objeto que gerou essas impressões internas ao sujeito. Os sonhos vivem de uma herança deixada como dote pela atividade da vigília, e as suas imagens não nascem de uma estrutura defeituosa e sim de uma transposição que se verifica quando se considera os objetos da memória, e se "acontece de ver em sonho uma quimera, não preciso forçosamente ter visto uma delas de verdade, mas basta ter visto uma quimera pintada ou ter ouvido dizer como ela é constituída ou ao menos conhecer as partes singulares de que se compõe, ou seja, o leão, a serpente e a cabra".[25] A imaginação reúne assim segmentos reais até chegar a compor alguma coisa real no seu mundo, mas inexistente no mundo real, contribuindo para insinuar dúvidas inquietantes sobre a relação entre o possível, o real e o necessário.

A ação do engenho consiste em ligar e tornar significativa o liame entre um "sentir sem perceber" e um "advertir com ânimo perturbado e comovido", em virtude da relação peculiar que o engenho estabelece com a sensibilidade.

Assim, utilizando argumentos de ascendência estóica, as sensações – como o prazer e a dor – determinam uma segurança proporcional à certeza da sensação: assim, como se faria duvidando seriamente da existência de outros homens no momento em que eles não são

---

[24] ARISTOTELE, 2003, p.241-242.

[25] CARDANO, G. *Sul sonno e sul sognare*. Organização de M. Mancia e A. Grieco. Veneza: Marsilio, 1992, p.30.

vistos. Quando acontece de falhar a conexão garantida pelas verdades intelectuais, as verdades sensíveis se mostram caducas e fugazes, porque são intimamente cúmplices da limitação da natureza humana. No *Direito universal* Vico declara que:

> a mente, por meio das ideias claras, julga a verdade das coisas, os sentidos são atribuídos ao homem para fazê-lo discernir, com as rápidas e imediatas indicações do prazer e da dor, as coisas úteis das nocivas; mas a realidade do prazer e da dor é também juízo dessa mesma mente.[26]

É evidente que o prazer e a dor não são afecções estritamente corpóreas, mas, enquanto instrumentos de autoconservação do indivíduo, se adéquam à teorização platônica que afirma: "o impulso que tende à condição contrária à das afecções revela, de certo modo, que se faz presente uma lembrança das afecções contrárias" (*Menone,* 35c.).

Prazer e dor não teriam nenhum sentido para o homem se não fossem reconstruídos mentalmente, obrigando e tornando operante o nexo entre as representações, isto é, fantasia e memória. Precedentemente, no *De antiquissima*, Vico havia descrito a dor como um "sentido interno" um "sentido da alma", o mesmo valia para o prazer; os latinos definiam por "*sensus"* os sentidos internos e também os sentidos externos, por exemplo, a vista.[27] Dor e prazer, portanto, são as respostas dadas pelo corpo quando entra em contato com outros corpos e se serve das faculdades sensoriais nesse contato; o conhecimento desses sentidos é totalmente indefinido e especificamente ligado ao significado do humano:

> Certamente provo a dor, mas não reconheço nenhuma forma de dor; não reconheço os confins do mal-estar da alma. Um conhecimento indefinido, e propriamente porque indefinido, digno do homem. Vívida é a ideia da dor e mais luminosa que qualquer outra.[28]

Os adjetivos usados para descrever a dor exigem imediatamente

---

[26] VICO, G. De uno universi iuris principio et fine uno (1720). In: ______. *Opere giuridiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1974, p.36-37.
[27] *De ant.*, IV, I.
[28] *De ant.*, IV, I, p.79.

uma metáfora de tipo visual, conectada à luz, ao *phaòs* aristotélico contido na raiz do termo *phantasia*, que também insistentemente se encontra em um outro passo viquiano do *De antiquissima*:

> A mente divina vê as coisas sob o sol da verdade, o que equivale a dizer que, ao ver uma coisa, ela conhece junto da coisa que vê todas as infinitas outras. A mente humana, quando conhece distintamente uma coisa, a vê como à noite sob a luz de uma lâmpada: enquanto vê aquelas coisas, exclui da sua vista os objetos que a circundam.[29]

E completa:

> a fantasia é sem sombra de dúvida uma faculdade, porque quando a utilizamos nós representamos as imagens das coisas. O mesmo vale para o sentido interno: certamente, aqueles que deixam uma batalha, só reparando a ferida sentem dor.[30]

O intelecto, exemplifica Vico, é igualmente uma faculdade (todas *animi facultates* de ascendência estoica) na medida em que torna verdadeiro o que compreendemos por intermédio dele. Portanto, a fantasia é também ela uma capacidade, porque produz uma representação do seu objeto e põe assim em movimento um juízo, que é da alma. O conceito de "faculdade" não flui aqui, como para Descartes, em direção ao seu sentido moderno de "função", mas se vincula mais proximamente da prontidão e da rapidez do pensamento que traduz em ato uma virtude.

A fantasia, gênero particularíssimo de faculdade, é uma componente do patrimônio recebido pelo homem como um dote: "dos dotes espirituais [dirá Vico nas *Instituições*] alguns são inatos, como o engenho, a fantasia, a memória, outros são adquiridos [...]. Os primeiros constituem um aperfeiçoamento do intelecto humano",[31] os segundos (justiça, temperança, fortaleza, prudência) um aperfeiçoamento da

---

[29] *De ant.*, IV, I, p.79.
[30] *De ant.,* VII, p.113.
[31] VICO, G. *Institutione oratoriae*. Organização e tradução italiana de G. Crifò. Nápoles: S. Orsola, 1989, p.105.

vontade humana. Em outro lugar Vico deterá-se sobre o cativo e o livre exercício de um “fantástico” perverso, como no caso da digressão a respeito do riso presente nas *Vici vindiciae*, ou recomendará um uso cauteloso e dirigido da fantasia, como nas exortações aos jovens nas *Orazioni* ou no seu programa pedagógico estabelecido no *De ratione*. Mas enquanto *animi sensus* a imaginação é considerada por Vico como *potentia*; e um uso nesse sentido, particularmente emblemático, é oferecido pelo exemplo da natureza pela qual se é levado a engrandecer os particulares:

> a mente humana, a qual é indefinida, sendo angustiada pela robustez dos sentidos, de outra forma não pode celebrar a sua quase que divina natureza senão com a fantasia, engrandecendo esses particulares.[32]

Como no caso das lembranças: Vico o citará no *De constantia* utilizando uma experiência comum a todos, a saber, de como os espaços podem parecer grandes ao excesso quando se é criança. Uma experiência garantida por um sentido interno, a fantasia, que se define de tal modo divina porque é capaz de exercitar a sua potência criativa. Nada de mentira nesse caso, nenhuma falsidade, mas uma possibilidade da mente de ir além dos seus limites corporais com a ficção. Porque a fantasia, mesmo “quando produz e cria ideias novas”[33] demonstra, para Vico, a sua origem divina.

É evidente, então, que a categoria viquiana de imaginação constitui uma formidável perspectiva de conhecimento “ingênito” para o homem. E que esta teoria da formação das imagens não encontra correlato na filosofia contemporânea a Vico; mesclando elementos do pensamento clássico com a pesquisa sistemática de um processo de “construção da verdade” especificamente histórico. Na teoria do engenho como *inventio*, Vico exibe um traço de originalidade evidente, também nesse caso derivada de combinações arrojadas com teorias clássicas e barrocas, que não encontra modelos de confronto adequados. O modo como Vico privilegia o aspecto inventivo e criativo

---

[32] *Sn44*, p.825.

[33] VICO, G. *Orazioni inaugurali I-VI*. Organização e tradução italiana de G. G. Visconti. Bologna: Il Mulino, 1982, p.82-83.

do pensamento, o modo como assim explicitamente liga o termo *engenho* a fontes quinhentistas e a uma raiz etimológica derivada dos verbos *gigno* e *generare*, torna historicamente mais complexo o horizonte do seu uso conceitual.

3. Os desvios da imaginação

Assim se explica a gênese de quimeras e monstros inexistentes na natureza. Hume dirá, de maneira muito similar, que na recepção dessas imagens juntamos ideias entre elas incompatíveis, que conhecíamos já em precedência, e "o formar monstros e o conjugar objetos entre si incongruentes pela forma e pelo aspecto exterior, não custa à imaginação uma fadiga maior do que conceber os objetos mais naturais e familiares".[34] No caso dos *fantasmas*, ao contrário, assistimos à formação de imagens derivadas de um prolongamento ou de uma violência particular no exercício do sentido, por exemplo, quando olhamos fixamente e durante muito tempo o sol e se formam pequenas imagens que parecem visíveis no escuro.

Mas o sentido criativo da faculdade imaginativa é somente externo e aplicável exclusivamente às coisas presentes; eis que então, para imaginar uma coisa passada, devemos, ao contrário, nos voltarmos para um sentido interno, costumeiramente chamado memória, que nos permite a reproposição de uma mesma imagem pela segunda vez no tempo.

O tema da reprodução do monstro não é um interesse específico de Vico, por esse motivo as partes reunidas nas passagens extravagantes em que narra sobre os caracteres "discordantes" de tantas figuras mitológicas da primeira idade humana nunca são encontradas na natureza, e não o são por estatuto, porque são monstros fabulosos em essência; são um paradoxo e uma contradição da natureza, e também uma "maravilha" da natureza. Essas figuras contêm *in nuce* a ideia do humano e estão ligadas não tanto ao plano da natureza quanto ao da cultura. A corrente psicanalítica que experimentou ler as páginas viquianas, pensamos por exemplo em J. Hillman e na sua teoria de

[34] HUME, 1980, p.146.

um “pensamento do coração”, o fez interpretando a capacidade de imaginação de modo mitológico, capaz de abordar o símbolo como essência, como reproposição de um neoplatonismo. Nesse sentido Ficino e Vico são neoplatônicos e, como tais, vêem no corpo um *modo de ver o mundo* essencialmente não-psicológico. O nexo entre Vico e Jung é possível na exploração do pensamento metafórico que é pensamento primário, retomando o fio do discurso de I. Berlin, de um saber obtido com uma familiaridade direta com os estados internos. Essa teorização a respeito de um pensamento do coração parte da consideração de que se pode ter consciência somente por intermédio da imaginação; a fundação de um “pensamento do coração” posto em foco por Hillman, nos anos de 1980, elabora uma teoria da imaginação por certos segmentos terapêutica, que utiliza essa angulação própria do pensamento viquiano. Hilmann parte da leitura que Jung havia feito dos argumentos de Creuzer, e consegue identificar uma “*capacidade de imaginar de modo mitológico*”.[35] Vico, junto de Plotino e Ficino, é o expoente a quem se deve atribuir essa posição e, por isso, ele é estudado paralelamente ao sistema de Jung a partir da convicção de que “os caracteres poéticos fornecem o instrumento para compreender toda a gama vastíssima do comportamento humano, das fantasias humanas e da psicopatologia humana. No espelho dessas imagens, nós reconhecemos a nós mesmos”.[36] É correto considerar a *opus* do imaginário como a base de um processo de conhecimento, o que significa também ligar o conhecer ao corpo, não tanto como recepção de estímulos primários e tentativas adequadas de resposta a eles, mas como reestruturação de um pensamento da visibilidade externa:

> Compreendemos equivocadamente o modo de ser dessas imagens – as figuras dos nossos sonhos ou as pessoas das nossas fantasias. Acreditamos que dizer *reais de modo imaginário* significa reais em sentido subjetivo: é ilusão que sejamos nós a inventá-las, que elas pertencem a nós, que são partes de nós, fantasmas. Ou acreditamos que *reais em sentido essencial* significa que essas figuras sejam

[35] HILLMAN, J. *L’anima del mondo e il pensiero del cuore*. Tradução italiana de A. Bottini. Milano: Adelphi, 2002, p.16.
[36] HILLMAN, 2002, p.39.

reais “lá fora”: as ilusões da parapsicologia e das alucinações. Confundimos imaginário com subjetivo e interior, e essencial com externo e objetivo.[37]

O efeito produzido pelo engenho é uma “conclusão maravilhosa”: se atém às premissas verdadeiras, mas gera figuras novas, porque obscurecidas pela fantasia. O *monstrum* é também um *portentum*. Este “regime” do imaginário, para empregar um termo caro a Gilbert Durand na reconstrução das estruturas antropológicas do imaginário,[38] é útil para pensar a imaginação como uma faculdade do possível, como uma faculdade capaz de transformar mediante uma atividade de deformação. Na base do processo de consciência e de humanzação há imagens que são fantásticas, primordiais ou arquetípicas.

No âmbito do pensamento contemporâneo foi teorizado que a imaginação não se exprime apenas como princípio de produção de imagens, mas também e antes de tudo como princípio de deformação dessas imagens, ou então de modificação. Bachelard, a respeito disso, fala de “atividade deformadora da imaginação”[39] ligada à sua plasticidade intrínseca. O fato paradoxal do monstro viquiano está ligado a um senso “metamórfico” fundado na relação entre identidade e diferença, e por isso Vico continua sendo muito sugestivo para o pensamento contemporâneo.

Tradução do italiano:
Humberto Guido

Referências

Obras de Vico

VICO, G. De universi iuris uno principio et fine uno (*De uno*). In: ______. *Opere giuridiche*. Organização de Paolo Cristofolini e introdução de Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1974, p.17-345.

VICO, G. Princìpj di Scienza nuova d’intorno alla comune natura delle nazione

[37] HILLMAN, 2002, p.46.
[38] DURAND, G. *Le strutture antropologiche dell’immaginario*. Tradução italiana de Ettore Catalanno. Bari: Dedalo, 1972.
[39] BACHELARD, G. *On Poetic Imagination and Reverie*. Tradução inglesa e introdução de Colette Gaudin. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1971, p.19.

(*Sn44*). In: _____. *Opere*. Organização de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, p.411-971.

VICO, G. *De antiquissima italorum sapientia* (*De ant.*). Organização e tradução italiana de Manuela Sanna. Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2005.

VICO, G. *Institutione oratoriae* (*Inst.*). Organização e tradução italiana de G. Crifò. Napoli: S. Orsola, 1989.

VICO, G. *Orazioni inaugurali I-VI* (*Orat.*). Organização e tradução italiana de G. Visconti. Bologna: Il Mulino, 1982.

Outras obras

ARISTOTELE, *Della memoria e della reminiscenza*. In: _____. *Opere*. Tradução italiana de A. Russo e R. Laurenti. Veneza: Marsilio, 2003.

BACHELARD, G. *La poetica della rêverie*. Tradução italiana de G. Silvestri Stevan. Bari: Dedalo, 1972.

BACHELARD, G. *On Poetic Imagination and Reverie*. Tradução inglesa e introdução de Colette Gaudin. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1971.

BASSI, R. *Favole vere e severe. Sulla fondazione antropologica del mito nell'opera vichiana*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004.

CARDANO, G. *Sul sonno e sul sognare*. Organização de M. Mancia e A. Grieco. Veneza: Marsilio, 1992.

CROCE, B. Immaginare e intendere. In: _____. *Discorsi di varia filosofia*. Bari: Laterza, 1949, vol. II.

DAMASIO, A. R. *L'errore di* Cartesio. Tradução italiana de Filippo Macaluso. Milão: Adelphi, 1995.

DESCARTES, R. Meditazioni metafisiche. In: _____. *Opere filosofiche*. Organização e tradução italiana de B. Widmar. Turim: Utet, 1981.

DURAND, G. *Le strutture antropologiche dell'immaginario*. Tradução italiana de Ettore Catalanno. Bari: Dedalo, 1972.

HILLMAN, J. *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*. Tradução italiana de A. Bottini. Milano: Adelphi, 2002.

HUME, D. *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*. Tradução italiana de R. Gilardi. Milão: Rusconi, 1980.

MURATORI, L. *Della forza della fantasia umana.* Veneza: Giambattista Pasquale, 1724.

RICOEUR, P. *La memoria, la storia, l'oblio*. Tradução italiana de D. Iannotta. Milão: Cortina, 2003.

RICOEUR, P. *Ricordare, dimenticare, perdonare.* L'enigma del passato. Tradução italiana de N. Salomon. Bolonha: Il Mulino, 2004.

SANNA, M. *Immaginazione*. Nápoles: Guida, 2007.

SARTRE, J. P. *L'essere e il nulla*. Tradução italiana de G. Del Bo. Milão: Il Saggiatore, 1964.

SARTRE, J. P. *L'immaginazione*. Tradução italiana de E. Bonomi. Milão: Bompiani, 1962.

VELOTTI, S. *Sapienti e bestioni.* Parma: Pratiche, 1995.

Posfácio

Este volume de atas da XV Semana de Filosofia "Natureza e História" da *UFU* (primeiro congresso internacional realizado no Brasil em homenagem a Vico) assinala uma etapa de relevante empenho teórico e historiográfico no panorama dos estudos na América Latina e por pelo menos duas substanciais razões. A primeira é relativa ao interesse pelo filósofo napolitano e, mais em geral, pela cultura italiana do *Sei-Settecento*, em um continente, o americano, desde sempre animado por um relacionamento consolidado com esse setor dos estudos, alimentado, nas últimas décadas do século passado, pelas iniciativas de Giorgio Tagliacozzo. Após o seu decesso e o encerramento dos seus *New Vico Studies*, a unidade de pesquisa brasileira, animada pela culta laboriosidade científica de Humberto Guido e de Sertório de Amorim e Silva Neto, faz-se também admirar pelas profícuas relações com o mundo argentino, bem representado por Alberto Mario Damiani. Com seu capítulo sobre a "natural sociabilidade" (que abre a antologia em exame) situamos-nos na segunda razão de mérito, que concerne intrinsecamente à *ordem* dos estudos, propondo ao leitor brasileiro e aquele italiano uma série de reflexões sobre a dúplice sequência de relações só em parte oximóricas: "natureza e história", "metafísica e modernidade". O objetivo é colocar novamente em jogo questões complexas no centro da rica e remota historiografia italiana da segunda metade do *Novecento*, aquela que, pressagiando a inovadora iniciativa de Pietro Piovani, conscientemente deu início à historicização do pensamento de Vico, relido e estudado em suas fontes e no seu tempo, em si e para si, distante das categorias historiográficas do *isolamento* e do *pioneirismo* da afortunada historiografia neoidealista (de Croce e Nicolini) que tantas benemerências teve também na difusão da sua

filosofia pelo mundo (com a tese do Vico "precursor" transformado em "pioneiro" das ciências modernas), mas a partir de uma determinada perspectiva: aquela da *estética* de Croce e do seu "historicismo absoluto", que, com coerência e força teórica excepcionais, fechou portas e janelas para outras perspectivas de investigação.

O novo curso dos estudos viquianos na Itália, as pesquisas promovidas no Brasil e o Congresso na raiz deste volume partilham certamente a exigência do exame da obra de Vico a partir dos conteúdos clássicos e modernos da sua reflexão, atuantes no seu tempo. Por isso foram privilegiadas nas duas respectivas seções aquelas dualidades argumentativas, de modo a recolocar a centralidade do tema da *natureza*, não só e nem sempre alternativo e oposto à história, pois em condição de alimentar as modernas perspectivas da poética e da política, da sociabilidade e do direito. O binômio *natureza* e *história* representou a unidade temática do livro inclusive objetivando avaliar melhor a fertilidade dos conceitos e teorias da filosofia moderna na investigação de fenômenos culturais relevantes também no contexto sul-americano. No fundo, a reconhecida perspectiva antropológica moderna coloca em crise a velha ordem cosmológica porque introduz e elabora uma ideia de *natureza* diversa, também a partir da complexa e arriscada elaboração da escola cartesiana (se pensamos em Espinosa e os riscos de panteísmo e ateísmo). Vico a frequenta e a compreende profundamente para poder progressivamente rejeitá-la à luz de uma nova metafísica, que foi "crítica do verdadeiro" antes de tornar-se, na *Scienza nuova*, "metafísica da *mens* humana": a metafísica dos modernos que sabe aliar *origem* e *ciência*, "sabedoria vulgar" e história – enquanto *Scienza nuova* da sociedade moderna (*ius naturae gentium*) – oposta ao insustentável jusnaturalismo dos modernos (Grócio, Pufendorf e Selden). Também as críticas a Descartes, a Bacon e aos "port-realistas" ecoaram no pensamento meridional, fornecendo a ocasião de um profundo repensamento das criações e invenções literárias. Caloprese e Gravina, com Vico, produziram uma revolução nas letras modernas: de arte da obra literária, como havia sido imaginada classicamente, a poética torna-se uma singular teoria do conhecimento, fundada sobre uma complexa revalorização do *verossímil* e do universo mitológico e fabuloso; ela deixa de ser uma "técnica literária" para contribuir com a moderna *metafísica do gênero humano* apoiada em um dado

antropológico novo: a debilidade do intelecto humano e a sua incerta condição existencial desde a idade primitiva e fantasiosa.

À iniciativa brasileira que congregou doze estudiosos italianos, europeus e latino-americanos (com base no acordo internacional entre as Universidades de Nápoles “Federico II” e de Uberlândia no biênio 2016-2017) não faltam sugestões para uma oportuna meditação sobre a complexa situação geopolítica do mundo contemporâneo. Tal situação coloca à consciência crítica das nações interrogações ético-jurídicas complexas que nenhuma época precedente havia precisado enfrentar. A eliminação de alguns confins, geográficos e culturais, tradicionalmente reconhecidos como as demarcações entre os vários aglomerados humanos que chamamos de *civilização*, põe em contato constante e direto concepções éticas e sistemas jurídicos, que, por séculos, haviam se desenvolvido com relativa autonomia, conforme um diagnóstico histórico de assonância viquiana. O problema coloca-se de forma impetuosa sobretudo para aquelas nações que adotaram um regime de governo *democrático* (seja ele orientado em sentido liberal ou comunitarista) fundado sobre *princípios constitucionais* (sejam eles codificados pelo menos em uma carta constitucional). A partir da revolução francesa, a maior parte dos sistemas democráticos pôs entre os seus princípios guias um universalismo peculiar, o *universalismo do direito*: ele impõe, tanto no terreno da teoria ético-jurídica quanto no da prática política, uma *tensão* com relação ao alargamento do horizonte do *ius* que garanta e potencialize os outros dois princípios democráticos fundamentais: a *liberdade* e a *igualdade*. Embora as contingências histórico-políticas frequentemente anulem de fato aquela *tensão* e embora a aplicação daqueles princípios varie logo que referida a *homens* ou *cidadãos*, o *universalismo dos direitos* mantém-se, ao menos nominalmente, uma prerrogativa basilar das democracias modernas. Isso implica, seja o reconhecimento (*interno* ao Estado) dos direitos fundamentais dos indivíduos singulares – entre os quais o direito à vida, à liberdade, à autonomia ética e à liberdade de consciência religiosa (ou não religiosa) –, seja a promoção universal (mas sem homologações e uniformidades) daqueles mesmos direitos de que se adverte ainda hoje a *tutela* viquiana na Europa e no Brasil.

Fabrizio Lomonaco

Sobre o livro

Formato	16 cm x 23 cm
Tipologia	Cambria
	Minion Pro
Papel	Sulfite 80g

Esta coletânea foi concebida a partir do encontro de duas sortes de aspirações: de um lado, de internacionalização dos estudos viquianos e incremento de uma comunidade de estudiosos vinculados pela natureza do seu objeto e pelo método de estudos mais do que por uma língua e nacionalidade; do outro lado, de divulgação da filosofia de Giambattista Vico no Brasil. Resultou daí um volume de doze estudos inéditos em Língua Portuguesa de autoria de estudiosos italianos, franceses, argentinos e brasileiros. Tema de grande fortuna crítica, o binômio natureza-história, com suas tensões e afinidades, imprime unidade temática aos capítulos deste livro, que focam ou diretamente o tema ou seus aspectos auxiliares. A partir daquele binômio, páginas importantes da obra de Vico foram revisitadas, seja incrementando a atual perspectiva historiográfica da filosofia italiana (e napolitana) no Brasil, seja ajudando uma tradição ainda bem jovem nesses estudos, como a brasileira, a melhor avaliar a fecundidade dos conceitos e teorias viquianas para a investigação de fenômenos culturais relevantes no contexto sul-americano.